ANNO LIII. FASC.105 IAN. - IUN. 1984

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

LXXV ANNIS COMPLETIS

R.P. MIQUEL BATLLORI Y MUNNÉ

DEDICATUM

ROMAE

VIA DEI PENITENZIERI, 20

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOLUMEN LIII
1984

LXXV ANNIS COMPLETIS

R.P. MIQUEL BATLLORI Y MUNNÉ

DEDICATUM

ROMAE
INSTITUTUM HISTORICUM S.I.
Via dei Penitenzieri, 20



DEDICATORIA

El 1° octubre de este año el P. Miguel Batllori y Munné cumplirá sus 75 años de edad. Con este motivo, los miembros del Institutum Historicum S.I. *y de la revista* Archivum Historicum S.I., *así como la misma Compañía de Jesús, deseamos honrarle con una Miscelánea de homenaje, en la que han colaborado gustosamente sus amigos, colegas y alumnos, todos jesuitas.*

El P. Batllori entró en 1947 a formar parte de nuestro Instituto, cuyo director fué desde 1954 hasta 1958. Entre 1951 y 1969, y de nuevo de 1974 a 1981, dirigió con gran pericia y saber nuestra revista Archivum Historicum S.I.. *En todo ese tiempo, conservó vivas y desarrolló de modo ejemplar sus eminentes dotes de investigador, así como el cuño de historiador de la Orden jesuítica.*

El P. Batllori — trabajador incansable — abandonó el timón de la revista al cumplir ésta los 50 años de su fundación, pudiendo decirse que ha dejado tras de sí una gran obra, pues durante más de la mitad de ese medio siglo ha estado al frente de ella como director responsable. Los dos índices, las obras conmemorativas de los jubileos de Xavier e Ignacio (1953 y 1956), y la Miscellanea Edmvndo Lamalle nvncvpata *(1980) constituyen notables aportaciones a la historia de la Compañía; además, por iniciativa suya se amplió en el* Archivum Historicum S.I. *la sección dedicada a los boletines críticos de publicaciones que, realizados por el P. Batllori de forma modélica, han supuesto un enriquecimiento real de la revista.*

Es sabido que la historia de la Familia Borja, de Baltasar Gracián S.I. y del período de la supresión de la Compañía de Jesús han sido los campos de investigación preferidos por el P. Batllori. Pero, si se recorre con atención su ingente al par que rica bibliografía, salta a la vista que ha tocado magistralmente otros muchos temas referentes a la historia de la Orden. Pensamos, en consecuencia, que está justificada la amplia gama de colaboraciones de esta Miscelánea, cuyos temas van desde la época de san Ignacio hasta el siglo xx.

Que le sean concedidos al P. Batllori muchos años de fecunda producción, es el deseo ferviente y sincero de sus amigos, colaboradores y discípulos.

L. Sz.



CURRICULUM VITAE

MICHAËLIS BATLLORI Y MUNNÉ

Miguel Batllori y Munné, nacido en Barcelona el 1° de octubre de 1909, hijo de Antonio M. Batllori de Orovio (de Barcelona, licenciado en Filosofía y Letras, coleccionista de arte, e industrial) y de Paula Munné de Escariza (de La Habana).

Estudios de Bachillerato, Barcelona, 1919-1925. Licenciado en Filosofía y Letras (Historia), Universidad de Barcelona, 1928; premio extraordinario, 1928. Licenciado en Derecho, Universidad de Barcelona, 1928.

Ingreso en la Compañía de Jesús, 1928. Estudios de Humanidades, 1930-1933. Licenciado en Filosofía, Facultad Filosófica de los jesuitas de Cataluña, Barcelona-Avigliana, 1936. Licenciado en Teología, Facultad Teológica de los jesuitas de Castilla, Oña (Burgos), 1940. Sacerdote, Barcelona, 1940. Profesión religiosa, Palma de Mallorca, 1946.

Doctor en Historia, Universidad de Madrid, 1941; premio extraordinario, 1942. Profesor de Historia, Letras y Filosofía en el colegio de Montesión, Palma de Mallorca, 1941-1947. Miembro correspondiente de la Reial Acadèmia de Bones Lletres y del Institut d'Estudis Catalans, de Barcelona.

Miembro del Instituto histórico de la Compañía de Jesús en Roma desde 1947; director del mismo, 1954-1958. Miembro de honor de la Societat Arqueològica Lulliana de Mallorca, 1948.

Primer viaje a ambas Américas, 1949-1950. Socio correspondiente de la Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1949.

Director de la revista «Archivum historicum Societatis Iesu», Roma, 1951-1969 y 1974-81. Profesor de Historia Moderna en la Facultad de Historia Eclesiástica de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1952-55; catedrático 1955-80; profesor emérito desde 1980.

Miembro de los Congresos de historia de la Corona de Aragón: IV Zaragoza, 1952; V, Palma de Mallorca, 1955: VI, Cáller, 1957; VII, Barcelona, 1962; VIII, València, 1967; IX, Nápoles, 1973; X, Zaragoza, 1976.

Miembro de los Congresos Internacionales de Ciencias Históricas: IX, París, 1950; X, Roma, 1955; XI, Estocolmo, 1960; XII, Viena, 1965; XIII, Moscú, 1970; XIV, San Francisco, 1975; XV, Bucarest, 1980; Miembro de los Comités de Ciencias Históricas de España (desde 1955) y de la Santa Sede (desde 1964).

Elegido miembro numerario de la Real Academia de la Historia, Madrid, el 28 de junio de 1957. Leyó su discurso de recepción sobre «Alejandro VI y la casa real de Aragón, 1492-1498» el 8 de junio de 1958; contestación de don Gregorio Marañón.

Socio correspondiente de la Accademia Pontaniana de Nápoles y de las Academias de la Historia de Colombia, Chile, Bolivia, Ecuador, El Salvador, México, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico y Venezuela, del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, etc. Consejero de la Görres-Gesellschaft.

Nuevos viajes de estudio a ambas Américas en 1957; con ocasión de los Congresos Internacionales de Historia de América: III, Buenos Aires, 1960; IV, Buenos Aires, 1966; V, Lima, 1971; en 1974 y 1975, de nuevo en 1975 y en 1978.

Lecciones, conferencias, reuniones y búsquedas en Academias, Universidades, Bibliotecas y Archivos de España, Portugal, Italia, Francia, Bélgica, Holanda, Gran Bretaña, Irlanda, Noruega, Suecia, Dinamarca, Alemania, Suiza, Austria, Yugoslavia, Grecia, Checoslovaquia, Polonia, URSS, Rumanía, Turquía, Canadá, Estados Unidos, México, Guatemala, Nicaragua, Cuba, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Paraguay y Brasil (cf. Pont. Universitas Gregoriana, «Liber annualis», 1954...).

Miembro del Bureau del Comité Internacional de Ciencias Históricas, 1970-1980. Doctor honoris causa por la Facultad de Filosofía y Letras (Sección de Historia) de la Universidad de València, 1975, y por la Facultad de Teología de Barcelona, 1978. Premio «Lletra d'Or», 1980. Presidente de la Sociedad Bolivariana de Roma, 1981-. «Creu de Sant Jordi», 1982.

BIBLIOGRAFIA RELATIVA ALLA COMPAGNIA DI GESÙ

a cura di M. Colpo S.I.

Poiché la Bibliografia completa del p. Batllori viene inclusa nella Miscellanea che pubblica in suo onore in questo stesso anno l'Instituto Español de Cultura di Roma, è superfluo riprenderla qui, tanto più avendo il p. Batllori spaziato ampiamente in campi estranei all'ambito di questa Rivista. Si è anzi costretti a rimandare a tale Bibliografia anche per l'elenco completo delle recensioni apparse in AHSI, data la loro quantità ingente.

In unica numerazione, si elencano in primo luogo, secondo ordine cronologico di edizione, i volumi (compresi quelli miscellanei più generali che contengono studi su temi gesuitici) e gli scritti a sé stanti; quindi, sempre in ordine cronologico, ma suddivisi per decenni, gli altri scritti. Le cose minori (presentazioni, collaborazioni varie, necrologi), i bollettini bibliografici (se del caso, con i principali volumi passati in rassegna) e le recensioni indipendenti più significative sono raggruppati sotto un titolo globale, alla fine di ciascun decennio.

Nuove edizioni, traduzioni e ristampe non sono elencate a sé, ma indicate a seguito dell'edizione originale. Però le riedizioni di volumi vengono richiamate nei rispettivi anni.

Sigle particolari: AST = Analecta sacra tarraconensia; CC = Civiltà cattolica; RyF = Razón y fe.

Alla Bibliografia segue un Indice per nomi e per temi.

1 1942 - *Francisco Gustà, apologista y crítico (Barcelona 1744 - Palermo 1816).* Barcelona (Balmesiana) 8°, 167 p. (= Biblioteca històrica de la Biblioteca Balmes, s. II, vol. XVIII).

2 1942 - *Jesuitas mallorquines en Italia (1767-1814).* Palma de Mallorca, 12°, 48 p.

Conferenza. Si parla di Nicolau, Company, Pou, Ferrer, Andreu, Caballero. — Pubbl. in Studia 14 (1942) 17-21, 33-37, 65-69. Rist. con delle note in 16, 475-493.

3 1943 - Esteban de Arteaga, *La belleza ideal.* Prólogo, texto y notas del p. M. B. — Madrid (Espasa-Calpe) 12°, LXIV-173 p. (= Clásicos castellanos 122). — Seconda ediz. 1955. — Terza, rivista e aumentata: *Obra completa castellana: La belleza ideal, Escritos menores.* 1972, 8°, LXXVII-264 p.

Cf. nn. 32 e 34.

4 1943 - Ignacio Casanovas S.I., *Estéticas.* Introducción biográfica y traducción del p. M. B. — Barcelona (Balmesiana) 12°, XIX-399 p. (=Obras del P. Casanovas I).

L'*Ensayo biográfico* occupa le pp. 1-216. Seguono la bibliografia di p. C. (217-227) e cenni sulle idee estetiche (231-233). — Cf. M. B., *Casanovas, Ignasi.* In *Enciclopedia Cattolica* III (1950) 969-70; *La estética clásica de un amigo de Costa y Llobera.* Revista [del Círculo de Bellas Artes di Ciutat de Mallorca] 2 (1945) 16-18; rist. in 14, 177-182.

5 1944 - ESTEBAN DE ARTEAGA, I. *Lettere musico-filologiche.* II. *Del ritmo sonoro e del ritmo muto nella musica degli antichi.* Primera edición y estudio preliminar por el P. M. B. — Madrid (Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto de arte y arqueología «Diego Velázquez», Sección de estética) 8° CLII-297 p.

Estudio preliminar: *Arteaga, musicólogo.* — Le pp. CVI-CXLIV col titolo: *Arteaga y la música greco-latina,* pure nella Revista de ideas estéticas 2 (1944) n. 6, 53-71.

6 1945 - *Historia del colegio de Montesión,* caps. 21-24 (*1640-1650*). Edición y apéndices del P. M. B. — Palma de Mallorca (Sociedad arqueológica luliana) 8° 84 p.

Apparso in una lunga serie di piccole puntate in Bolletí de la Societat arqueològica Lul·liana 29 (1944 sgg.)

7 1946 - *Jerónimo Nadal y el concilio de Trento, con unas notas sobre «lo bisbe Jubí».* Palma de Mallorca (Sociedad arqueológica luliana) 8°, 105 p.

La prima parte è riediz. del n. 46.

8 1946 - *El reino de Mallorca y el concilio de Trento.* Palma de Mallorca 12°, 74 p.

Conferenza. Riassunto del n. 7. — Traduz. catal. nel n. 12/5. — Cf. n. 52.

9 1946 - *Cartas del padre Pou al cardenal Despuig.* Edición y estudio del P. M. B. — Mallorca (Moll) 8° 344 p. (= Biblioteca Raixa II).

Estudio preliminar: *Bartolomé Pou y Antonio Despuig,* 15-225.

10 1947 - *El padre Guillermo Vives.* Pollensa 1947, 12°, 19 p.

Discorso biografico. — Traduz. catal. e rifusione stilistica (*El pare Guillem Vives i l'obrerisme catòlic a Mallorca*) in 24, 317-331.

11 1953 - *El abate Viscardo: Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica.* Caracas, 8°, 344 p. (= Instituto panamericano de geografía e historia. Comisión de historia. Comité de orígines de la emancipación. Publicación n. 10).

Cf. nn. 70 e 73 — Traduz. delle pp. 82-93, 130-135, 145-147 col titolo: *The Role of the Jesuit Exiles* in R. A. HUMPHREYS - J. LYNCH (Edd.), *The Origins of the Latin American Revolutions* (New York 1965) 60-72.

1955 - V. 3.

12 1958 - *Vuit segles de cultura catalana a Europa. Assaigs dispersos.* Barcelona (Selecta) 12°, 258 p. (= Biblioteca Selecta 252). — Seconda ediz. accresciuta, 1959, 319 p. (pp. 273-279 discorso di G. Marañón per l'entrata del p. B. nella Real Academia de la Historia). — [Terza ediz.] Barcelona (Edicions 62) 1983, 12°, 255 p. (= Llibres a l'abast 179).

Riguardano la Compagnia i saggi indicati ai nn. 8 (Nadal), 50 (esiliati valenzani), 51 (Cervera), 57 (Gracián), 58, 86 (s. Ignazio).

13 1958 - *Gracián y el barroco.* Roma (Storia e letteratura) 8°, 220 p. (= Storia e Letteratura 70).

Otto ristampe (nn. 51 57 61 62 67 [1947] 75 83 113 [1953 1955]) e uno studio nuovo: *El texto más genuino de la relación graciana sobre el socorro de Lérida,* 155-162 (testo, 163-168).

14 1959 - *Balmes i Casanovas. Estudis biogràfics i doctrinals.* Barcelona (Ed. Balmes) 12°, 219 p. (= Biblioteca històrica de la Biblioteca Balmes, s. III, vol. IV).

Nella prima parte (Balmes) rist. dei nn. 51 53 e 44. Nella seconda (Casanovas) rist. dei nn. 67 (1942) 44 (1945) e 92, preceduti e chiusi da due aggiunte: *Necrologia del pare Ignasi Casanovas,* 167-171; *Endreça als santpedorencs,* 189-192.

1959 - V. 12.

15 1960 - IGNASI CASANOVAS, S.I., *Relíquies literàries,* a cura del P. M. B. — Barcelona (Balmesiana), 12°, XVI-478 p. (=Biblioteca històrica de la Biblioteca Balmes, s. III, vol. V).

16 1966 [1967] - *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: Españoles - Hispanoamericanos - Filipinos (1767-1814).* Madrid (Gredos) 8°, 698 p. (= Biblioteca Románica Hispánica II, Estudios y ensayos 98).

Raccolta di 34 studi pubblicati dal 1935 al 1965, con aggiornamento bibliografico più essenziale; parte ristampe, parte traduzioni spagnole. I. Estudios generales (1-6); II. Algunos grandes nombres. Burriel, Petisco, Arteaga, Hervás (7-13); III. El grupo catalano-aragonés (14-27); IV. Los hispanoamericanos y filipinos (28-34).

17 1969 - BALTASAR GRACIÁN, *Obras completas.* I. *El Héroe - El Político - El Discreto - Oráculo manual.* Edición y estudio preliminar de M. B. y Ceferino PERALTA S.I. — Madrid (Atlas) 8°, 448 p. (=Biblioteca de Autores Españoles 229).

Nello studio biografico preliminare sono del p. B. le pp. 7-51, 77-118 (cf. n. 94), 157-159, 165-177 (cf. nn. 95-96); seguono in collab. 179-188 (n. 93); le pp. 189-223 sono rist. del n. 108. — Cf. n. seg.

18 1969 - *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras.* Zaragoza (Institución «Fernando el Católico») 8°, 242 p.

In collab. con C. PERALTA; rist. delle pp. 1-230 del n. preced., più l'Indice onomastico di persone.

19 1971 - *Catalunya a l'època moderna: Recerques d'història cultural i religiosa.* A cura di Josep M. BENÍTEZ I RIERA. Barcelona (Edicions 62) 8°, 504 p. (= Estudis i Documents 17).

Ristampe e traduzioni, riviste nel testo e nelle note; la traduzione catalana è per la maggior parte di F. Miracle. Undici studi riguardano temi connessi con la Compagnia: *La cultura de Sardenya, Sicília i Nàpols al segle XVI en relació amb els Estats catalano-aragonesos,* 25-51 (relazione all'VIII Congreso de historia de la corona de Aragón [València 1967] stampata poi negli Atti, III/2 [València 1973] 37-70); riproduz. dei nn. 99 (Carlo V), 114 (Montserrat), 129 (Sardegna), 46 (Nadal), 127 (Beuther), 108 (Guerra di Catalogna), 109 (Vieira a Roma), 30 (Agullent), 142 (Coll. di Spagna a Bologna), 44a (quadro di s. Ignazio).

1972 - V. 3.

20 1975 - *Algunos momentos de expansión de la historia y cultura valencianas.* Valencia (Publicaciones de la Universidad) 8°, 37 p.

Discorso per il dottorato honoris causa. Alle pp. 31-35 si parla dei due fratelli Mayans e i gesuiti valenzani in Italia. — Traduz. catal. in 24, 109-127.

21 1975 - *Galeria de personatges: de Benedetto Croce a Jaume Vicens i Vives.* Barcelona (Vicens-Vives) 8°, 279 p. (= Biografies catalanes, sèrie Assaigs, 5).

Il «Proemi Setcentista» è rist. del n. 144; v'è un inedito sul p. Casanovas (n. 148).

22 1975 - ARXIU VIDAL I BARRAQUER. *Església i Estat durant la Segona República Espanyola. 1931-1936.* A cura de M. B. i V. M. ARBELOA. II/1-2: *30 d'octubre de 1931 - 12 d'abril de 1932.* Monestir de Montserrat, 8° x-480, 481-774 p. (= Scripta et documenta 23-24).

Il primo argomento della parte seconda (II/1, p. 321-478) riguarda lo scioglimento della Compagnia di Gesù: p. 321-342, introduzioni, in catalano e castigliano; p. 343-478, documenti, in lingua originale.

23 1978 - *Reflexions sobre la cultura catalana del Renaixement i del Barroc.* Facultat de Teologia de Barcelona, Xè Aniversari (Barcelona) 8°, 13-36.

Discorso in occasione del dottorato *honoris causa.* Vi è valutata la situazione e la produzione culturale della Compagnia. — Ediz. riveduta, e un po' ridotta all'inizio, in 24, 129-152. — Cf. n. 154.

24 1979 - *A través de la història i la cultura.* Montserrat (Publicacions de l'Abadia) 8°, 440 p. (= Biblioteca «Abat Oliva» 16).

Ristampe e traduzioni, con ritocchi e soppressioni nel testo, e aggiunte nelle note. Riguardano la Compagnia le riproduz. dei nn. 20 (cultura valenzana), 23 (cultura catalana), 140 (stirpe borgiana), 90 (Joan de Borja i Enríquez), 147 (profezie di crociata), 150 (Malta), 173 (Gracián), 153 (Illuminismo e cristianesimo), 156 (M. Mir), 10 (G. Vives), 157 (Casanovas).

25 1979 - *Del Descubrimiento a la Independencia: estudios sobre Iberoamérica y Filipinas.* Prólogo de P. GRASES. Caracas (Universidad Católica Andrés Bello) 16°, xiv-366 p. (= Colección Manoa 20).

Studi riveduti e aggiornati, con qualche inedito. Toccano la Compagnia di Gesù la sez. II: La Evangelización (nn. 106 97 66, più l'inedito *La Compañía de Jesús en las Filipinas: la aportación catalano-aragonesa*, p. 103-115) e tre rist. nella III: La Emancipación (nn. 70 116 143). Alla fine: *Bibliografía americanista del autor,* p. 305-327.

26 1983 - *Cultura e finanze. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II.* Roma (Storia e letteratura) 8°, 496 p. (= Storia e Letteratura 128)

Ristampe o traduzioni o rifusioni, più 3 inediti.

I. IGNAZIO DI LOYOLA E IL SUO SECOLO, nn. 1-7 = n. 168 (s. Ignazio); *En torno a una fuente ignaciana: la «Imitación de Cristo»,* rist. di tre scritti, 35-52; nn. 128 (Sabundo e s. Ign.), 68 e 54 (Esercizi); *Les sources des recherches généalogiques en Espagne: le cas des Borgia,* comunicaz. al V Congresso intern. delle scienze genealogiche (Stoccolma 1960), 103-106; n. 141 (s. Fr. Borgia).

II. LE FINANZE DEI COLLEGI, nn. 8-10, Excursus = nn. 151 (vari tipi di fondaz. econ.); 152 (Ratisbona); 155 (Osnabrück); 169 (Ratio studiorum).

III. MANIERISMO E BAROCCO, nn. 11-18, con complementi = nn. 36 (s. Alf. Rodriguez), 56 (Suárez), 91 (Bellarmino), 105 (combinatoria lulliana, con due complem.), 121 103 125 (Gracián), 130 (Fontana); *Confluencias de culturas en el Barroco religioso latinoamericano,* relazione al simposio dell'Istituto italo-latinoamericano sul tema (Roma 1980), 254-259, con complem. (n. 160).

IV. L'EPOCA DELL'ILLUMINISMO, nn. 19-23, Excursus, Addition = *I problemi culturali e politici dei gesuiti sotto Carlo di Borbone in Napoli e in Spagna,* relazione al Convegno internaz.: «I Borbone di Napoli e i Borbone di Spagna: un bilancio storiografico» (Napoli 1981), 265-272; nn. 161 (Cervera), 126 (Febei), 166 (Mayans), 29 (Tiraboschi), 165 (Illuminismo e Chiesa); Addition, sui manuali di storia per licei in Europa, 338-340.

V. OTTOCENTO E NOVECENTO, nn. 24-28 = nn. 162 e 118 (Ehrle), 163 (Razón y fe), 84 e 89 (Leturia), 119 (Pirri).

27 1983 - BALTASAR GRACIÁN, *Obras (Selección).* Estudio preliminar, edición y notas de M. B. — Madrid (Taurus) 12°, 410 p. (= Temas de España, Sección «Clásicos», 122).

Lo studio preliminare (p. 7-103) condensa e aggiorna quanto è esposto nei nn. 13 e 17-18.

27a 1983 - *Orientacions i recerques. Segles XII-XX.* Barcelona - Montserrat (Curial edicions catalanes - Publicacions de l'Abadia de Montserrat) 8°, 263 p. (= Textos i Estudis de Cultura Catalana 7).

Lo studio 11, 209-219, riproduce il n. 127a (Custurer e lullismo).

1983 - V. 12.

1932-1941

28 *Una colección de ediciones de teatro antiguo español en la Biblioteca provincial y universitaria de Barcelona.* Butlletí de la Biblioteca de Catalunya 7 (1923-27 [ed. 1932]) 213-331.

Lavoro di seminario del 1927-28, consegnato per la stampa nel 1928. Sono comprese anche le opere del p. D. Calleja.

29 *Records de Llull i Vilanova a Itàlia.* AST 10 (1934) 11-43.

Nella Parte II (da p. 25): *Un carteig erudit sobre l'autenticitat del «Breviarum» d'Arnau de Vilanova.* — Rist. riveduta (*Tiraboschi i Malacarne: Un carteig...*) in 26, 310-326.

30 *Agullent i la seva ermita de sant Vicent Ferrer.* Anales del Centro de cultura valenciana 7 (1934) 94-108; 8 (1935) 14-30.

E' stata casa di esercizi o dimora estiva dei novizi di Gandia. — Rist. in 19, 357-374, con una Apèndix, 375-380.

31 *II centenario del nacimiento del P. Hervás. Restos de su epistolario en la Alta Italia.* RyF 109 (1935) 536-551.

Rist. in 16, 275-300.

32 *Esteban de Arteaga. Itinerario biográfico.* AST 13 (1937-40) 203-222.

Rimaneggiam. nel n. 3: Prologo, parte I, X-XXXIII.

33 *Relazioni di cultura italo-ispaniche nel Settecento.* CC 89 (1938) IV, 139-149 [anon.].

Sugli ex-gesuiti catalani in Ferrara, particolarm. J.-M. Peramàs. — Traduz. spagn.: *En torno a José Manuel Peramàs,* in 16, 345-354.

34 *Ideario filosófico y estético de Arteaga.* Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, Gesamm. Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 7 (1938) 293-325.

Adattam. nel n. 3, Prologo, parte II: *Las «Investigaciones filosóficas sobre la belleza ideal»,* XXXIV-LXIV. — Cf. n. 41.

35 *Arteaga e Bettinelli.* Giornale storico della Letteratura italiana 113 (1939) 92-112.

Traduz. spagn. parziale nel n. 47.

36 *Una carta dispersa de san Alonso Rodríguez.* Bolletí de la Societat arqueològica lul·liana 28 (1941) 310-312.

Rist. in 26, 187-190. Aggiornam. nelle note.

37 *Dos hebraístas españoles amigos de Gian Bernardo De Rossi.* Sefarad 1 (1941) 255-278.

Rist. in 16, 355-390: *Dos hebraístas catalanes...: Gallissà y Pla.*

38 *Los manuscritos de Esteban de Arteaga.* AST 14 (1941) 199-216.

Rist. in 16, 133-157.

39 Recensione.
P. Pirri, *Carteggi del P. L. Taparelli d'Azeglio* (Torino 1933): AST 11 (1935) 588-91.

1942-1951

40 *La irrupción de jesuitas españoles en la Italia dieciochesca.* RyF 126 (1942) 108-130.
Rist., con modifiche stilistiche, in 16, 55-81.

41 *Ideario estético de Esteban de Arteaga.* Revista de ideas estéticas 1 (1943) n. 3, 87-108.
Rist., riveduta e ridotta, delle pp. 304-325 del n. 34.

42 *Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano (Palermo 1741 - Mallorca 1820).* AST 15 (1942 [ed. 1943]) 171-202; 16 (1943 [ed. 1944]) 241-294.
Rist. della seconda parte, con soppressione di molti paragrafi, in 16, 437-474.

43 *La edición italiana de la «Historia» del P. Masdeu.* Hispania 3 (1943) 612-630.
Rist. in 16, 413-435.

44 *La inoriginalidad del discurso de Balmes sobre la originalidad.* Revista de ideas estéticas 1 (1943) n. 2, 65-76.
Sembra che la fonte sia il *Dell'origine...* dell'Andrés. — Rist. in 14, 55-67.

44a *Juan de Mesa. S. Ignacio enfermo en Loyola.* App. a *La colección pictórica Batllori de Orovio.* AST 17 (1944) 187-197, con tav.
Il quadro fu comprato dal B. de O. e donato al p. Casanovas, ora nella Biblioteca Balmes. — Traduz. catal. in 19, 471-478, senza la tav.

45 *Joaquín Pla, profesor de caldeo en Bolonia (1794-1797).* Sefarad 4 (1944) 99-118.
Rist. in 16, 391-411.

46 *Jerónimo Nadal y el concilio de Trento.* Bolletí de la Societat arqueològica lul·liana 29 (1944-47) 377-424.
Riediz. nel n. 7. — Traduz. catal. (*Nadal i Trento: l'aplicació del concili a Alemanya*) in 19, 229-258; segue, 259-270, Apèndix, con elenco degli scritti di Nadal e i testi delle sue lettere catalane. — Cf. n. 8.

47 *Filosofía, ciencia y arte, según Esteban de Arteaga.* Revista de ideas estéticas 3 (1945) 387-393.
Traduz. di una lettera di A. a Bettinelli edita nel n. 35. — Rist. in 16, 159-193.

48 *Juan Andrés y el humanismo.* Revista de filología española 29 (1945 = Miscelánea Nebrija) 121-128.
Rist. in 16, 537-545.

49 *Los grabados evangélicos del P. Nadal - Más sobre los grabados del P. Nadal.* Revista [del Círculo de Bellas Artes di Ciutat de Mallorca] 3 (1946) 53-57; 197-200.

50 *Jesuitas valencianos en la Italia setecentista.* Mediterráneo 4, n. 16 (1946) 215-240.

Conferenza nella Facoltà di lettere dell'Univ. di Valencia il 28.3.1944. — Rist. con qualche soppressione in 16, 495-519. — Traduz. catal. in 12/10.

51 *Balmes en la historia de filosofía cristiana. Primer centenario de la «Filosofía fundamental». 1846-1946.* RyF 134 (1946) 281-295.

Traduz. catal. (*L'escola cerverina i la seva projecció europea*) in 12/11; rist. (col titolo originale: *Balmes en la història de la filosofia cristiana*) in 14, 17-36.

52 *El teólogo de Trento Jerónimo Nadal, jesuita mallorquín.* In *Catálogo de la exposición bibliográfica del concilio de Trento* (Barcelona, Biblioteca central, 1947) 120-135.

Riassunto divulgativo del n. 8. Conferenza nella Biblioteca de Catalunya il 18.12.1945.

53 *Filosofía balmesiana y filosofía cervariense.* Pensamiento 3 (1947) 281*-293*.

Traduz. catal. in 14, 37-53.

54 *Zur Anpassung der Exerzitien bei den Schweizer Jesuiten und Benediktinern des* XVII. *und* XVIII. *Jahrhunderts.* AHSI 17 (1947 [ed. 1949]) 160-172.

Rist. in 26, 90-102.

55 *Gracián, jesuita barroco.* Quaderni ibero-americani 1 (1946-48) 223-224.

56 *Les fonds manuscrits de Suárez dans les bibliothèques et les archives de Rome.* In *Congreso internacional de Filosofía* III (Madrid 1949) 327-333.

Comunicaz. al Congresso (4-10 ott. 1948). — Rist. in 26, 191-196.

57 *La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús.* AHSI 18 (1949) 3-84.

Rist. in 13, 55-100 (testo), 169-200 (documenti). — Rifusione abbreviata in catal. delle p. 8-33 (*Gracián en l'ambient político-cultural de la corona d'Aragó*) in 12/7.

58 *Un nuevo testimonio del «Corpus de Sang».* AST 22 (1949 [ed. 1950]) 51-53.

Lettera del p. E. Fenoll al provinciale sulla rivolta *dels Segadors.* — Traduz. catal. (*Catalunya entra en la Guerra dels Trenta Anys*) in 12/6.

59 *América en el pensamiento de los jesuitas expulsos.* Boletín de la Acad. Nacional de la Historia (Buenos Aires) 23 (1950) 221-223.

Rist. in 16, 575-578. — Cf. n. 69.

60 *Amistad de Miranda con Esteban de Arteaga en Venecia.* Revista nacional de cultura (Caracas) 12, n. 78-79 (1950) 97-103.

Rist. in 16, 195-199.

61 *La preparación de Gracián escritor (1601-1635).* Revista nacional de cultura (Caracas) 13 (1951) n. 85, 13-54.

Con molti docum. — Rist. in 13, 11-54.

62 *Los más antiguos autógrafos de Gracián en el Archivo nacional de Santiago de Chile.* Revista chilena de historia y geografía 117 (1951) 13-41.

Rist. in 13, 137-154.

63 *Antoni Conca jesuita valencià en exili (1746-1820).* Anales del Centro de cultura valenciana, 2ª epoca, 12 (1951) 179-187.

Traduz. spagn. in 16, 547-552.

64 *L'abreujament italià del viatge artístic i arqueològic d'Antoni Ponç.* In *Miscel·lània Puig i Cadafalch* I (Barcelona 1947-51 [ed. 1952]) 269-290.

Sulla *Descrizione odeporica della Spagna* di A. Conca. — Traduz. spagn. in 16, 553-572, col titolo: *Conca y su refundición del «Viage» de Antonio Ponz.*

65 *El archivo lingüístico de Hervás en Roma y su reflejo en Wilhelm von Humboldt.* AHSI 20 (1951) 59-116.

Rist. in 16, 201-274.

66 *L'opera dei gesuiti nel Brasile e il contributo italiano nella «História» del P. Serafim Leite.* CC 102 (1951) III, 193-202.

Traduz. spagn. (*Los jesuitas en el Brasil, la aportación italiana*) in 26, 85-200.

67 Recensioni.

Estudios ecles. 16 (1942): I. CASANOVAS, *Balmes,* 2 voll. (Barcelona 1942) 549 - rist. in 14, 173-176.

AST 16 (1943): *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola* I (Romae 1943) 233-5.

— 17 (1944): P. BLANCO TRÍAS, *Catálogo de los documentos y manuscritos pertenecientes a la antigua provincia de Aragón* (Valencia-Barcelona 1943-44) 214-5.

AHSI 16 (1947): Biblioteca Nacional, *Catálogo de documentos referentes a jesuitas (1584-1805),* ed. M. SELVA (Buenos Aires 1940); *Segundo catálogo de manuscritos;* e *Archivo del doctor Gregorio Funes* I, ed. R. QUINTANA (ivi 1944) 194-7.

— 18 (1949): M. ROMERA-NAVARRO, *Estudio del autógrafo de «El Héroe» graciano* (Madrid 1946) 210-2 — rist. in 13, 115-118.

— 20 (1951): H. LANDOLT, *Die Jesuitenkirche in Luzern* (Basel 1947); H. T. SEEGER, *Schweizer Barockkirchen* (Frauenfeld 1948): 190-2 (in ted.).

1952-1961

68 *Los Ejercicios que Nadal trajo a España y las meditaciones de la muerte y del juicio (ms. 98 de la Biblioteca nacional de México).* Manresa 24 (1952) 127-144.

Rist. (*...que Nadal llevó a España*) con i testi controllati su gli originali o le più recenti ediz. critiche, in 26, 65-89.

69 *L'interesse americanista nell'Italia del Settecento. Il contributo spagnolo e portoghese.* In *Studi Colombiani* II (Genova 1952) 611-620 (non corretto dall'A.) e Quaderni ibero-americani 2 (1949-54) 166-171.

Comunicaz. al Convegno internaz. di studi colombiani del 1951, sviluppo del n. 59 — Traduz. spagn. in 16, 579-590.

70 *El mito de la intervención de los jesuitas en la independencia hispanoamericana.* RyF 145 (1952) 505-519.

Anticipo delle pp. 94-114 del n. 11. — Rist. in 25, 119-138.

71 *Maquinaciones del abate Godoy en Londres en favor de la indipendencia hispanoamericana.* AHSI 21 (1952) 84-107.

Rist. in 16, 591-619.

72 *La etnología filipina entre los jesuitas expulsos.* AHSI 22 (1953) 345-351.
Rist. in 16, 637-645.

73 *Primer viaje del abate Viscardo a Londres 1782-1784.* Revista nacional de cultura (Caracas) 14 (1953) n. 99, 59-66.
Anticipo senza note delle pp. 41-57 del n. 11.

74 *Le lullisme de la Renaissance et du Baroque: Padoue et Rome.* In *Actes du XIème Congrès internat. de philosophie* XIII (Amsterdam-Louvain 1953) 7-12; e Crisis 1 (1954) 295-301.
Si discorre anche di alcuni gesuiti.

75 *La barroquización de la «Ratio studiorum» en la mente y en las obras de Gracián.* In *Studi sulla Chiesa antica e sull'Umanesimo* (Roma 1954 = Analecta Gregoriana, 70) 157-162.
Rist. in 13, 101-106.

76 *Los más antiguos retratos de San José Pignatelli.* AHSI 23 (1954) 322-333.
Rist. in 16, 331-344.

77 *José Pignatelli. El hombre y el santo. En su canonización: 13 de junio de 1954.* RyF 149 (1954) 512-530.
V. n. seg.

78 *Un santo del Settecento: Giuseppe Pignatelli.* CC 105 (1954) II, 602-615.
Rimaneggiato, fuso col precedente, in 16, 311-330.

79 *Il gentiluomo aragonese.* Ecclesia (Città del Vaticano) 13 (1954) 322-326.
Su s. Giuseppe Pignatelli.

80 *Tre ex-gesuiti spagnoli nella formazione di Angelo Mai: Pignatelli, Andrés, Menchaca.* Bergomum 28 (1954) n. 4, p. 195-201.
Comunicaz. al congresso celebrativo del centenario della morte del Mai. — Traduz. spagn. in 16, 97-104.

81 *El conciliábulo de Pistoya y la asamblea de Florencia en las cartas y memorias de los ex-jesuitas españoles desterrados en Italia.* In *Nuove ricerche storiche sul giansenismo* (Roma 1954 = Analecta Gregoriana, 71) 259-266.
Rist. in 16, 87-95.

82 *William Pitt y los proyectos constitucionales de Miranda y Viscardo.* Atlante (London) 2 (1954) 18-21.
Rist. in 16, 621-625. Cf. n. 117.

83 *Gracián y la retórica barroca en España.* In *Retorica e Barocco:* Atti del III Congresso internaz. di studi umanistici (Roma 1955) 27-32.
Rist. in 13, 107-104.

84 *In memoriam patris Petri de Leturia.* AHSI 24 (1955) 249-250.
Fuso con altri due scritti commemorativi (cf. 89) in 26, 426-432 (*Pedro de Leturia storico ignaziano ed americanista*).

85 *Documenta duo vaticana de familia Loyola atque de sancto Ignatio.* AHSI 25 (1956) 15-26.
Lavoro iniziato da p. Leturia. — Rist. ricorretta in: P. DE LETURIA, *Estudios ignacianos,* II: *Estudios espirituales* (Roma 1957) 381-394.

86 *Sobre l'umanisme a Barcelona durant els estudis de sant Ignasi 1524-1526: Nebrija i Erasme.* Quaderni ibero-americani 3 (1955-57) 219-231.

Rist. ridotta in 12. Cf. recens. in AHSI 25 (1956) 628-29.

87 *La letteratura ispano-italiana del Settecento.* CC 107 (1956) II, 360-372; III 505-513.

Anticipo, in riassunto, del n. seg.

88 *La literatura hispano-italiana del Setecientos.* In G. DÍAZ PLAJA (ed.), *Historia general de las literaturas hispánicas* IV (Barcelona 1956) 3-30.

Rist. in 16, 15-54.

89 *La labor americanista del P. Pedro de Leturia S.I. (1891-1955).* Revista nacional de cultura (Caracas) 18 (1956) 255-257.

Cf. n. 84.

90 *De ortu Iohannis, tertii ducis gandiensis, sancti Francisci Borgiae patris, monumenta quaedam.* AHSI 26 (1957) 199-211.

Traduz. catal. in 24, 223-240.

91 *Entorn de l'antilul·lisme de sant Robert Bellarmino. El procés del Sant Ofici contra el monjo celestí don Placido Perilli, 1607.* Estudios lulianos (Palma de Mallorca) 1 (1957) 97-113.

Rist. in 26, 296-311.

92 *Tres momentos de la estética española: Gracián, Arteaga, Casanovas.* In *Atti III Congr. internaz. di estetica* (Torino 1957) 702-705.

Rist. in 14, 183-188.

93 *Indice cronológico de la biografía de Baltasar Gracián. En el III Centenario de su muerte. 1658-1958.* ASHI 27 (1958) 327-338 (con la collab. di C. PERALTA).

Rist. in 17, 179-188.

94 *Gracián entre la corte y Cataluña en armas.* Revista de estudios políticos (Madrid) 100 (1958) 167-193.

Rist. in 17, 77-97.

95 *Alegoría y símbolo en Baltasar Gracián.* In *Umanesimo e simbolismo.* Atti IV Convegno internaz. di studi umanistici (Padova 1958) 247-250.

Rimaneggiato in 17, 166-169.

96 *La muerte de Gracián y la muerte en Gracián.* RyF 158 (1958) 405-412.

Rimaneggiato in 17, 174-177.

97 *Some International Aspects of the Activity of the Jesuits in the New World.* The Americas 14 (1958) 405-412; e in *Studies presented at the Conference on the History of Religion during the Colonial Times* (Washington 1958) 96-100.

Traduz. spagn. in 25, 77-84, con aggiunte sulle attività americaniste degli espulsi da Carlo III.

98 *Una memoria biográfica sobre Juan Andrés por Francisco Javier Borrull y Vilanova 1822.* ASHI 27 (1958) 109-120.

Ediz. della lettera di B. al p. F. Manera. — Rist. in 16, 515-529.

99 *Carlos V y la Compañía de Jesús.* In *Cuarto centenario del emperador Carlos V.* Curso de conferencias (Barcelona 1959) 131-148.

Traduz. catal. *(Carles V, Loyola i Borja)* in 19, 55-69.

100 *Ensenyament i finances a la Sardenya cinc-centista.* In *Hispanic Studies in honour of I. González-Llubera* (Oxford 1959) 61-75.

Rist. in 19, 114-128. — Traduz. ital. in 129, 66-85.

101 *Les fundacions econòmiques dels jesuïtes a Sardenya durant el segle* XVIè*: el col·legi de Sàsser.* In *VI Congr. de historia de la corona de Aragón* (Madrid 1959) 917-932.

Rist. accresciuta in 19, 83-99, 104-113, 142-162. — Traduz. ital. pure accresciuta in 129, 53-65.

102 *Provençal i català en els escrits lingüístics d'Hervás.* In *Studi in onore di Angelo Monteverdi* I (Modena 1959) 76-81.

Traduz. spagn. in 16, 301-307.

103 *Gracián a tres siglos de su muerte.* Arbor 43 (1959) 193-201; e in *Estudios de historia de España* (Madrid 1965) 112-116.

Rist. in 26, 236-244.

104 *San José Pignatelli.* In *Año cristiano* IV (Madrid 1959) 475-480.

105 *Los jesuitas y la combinatoria luliana.* In *Umanesimo e esoterismo.* Atti del V Convegno internaz. di studi umanistici (Padova 1960) 217-220.

Si parla di Bellarmino, Kircher, Izquierdo. — Rist., con l'aggiunta delle note, in 26, 212-217.

106 *Note sull'ambiente missionario nell'Italia del Cinquecento.* In *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento* (Padova 1960 = Italia sacra, 2) 83-89.

Comunicaz. al Convegno di storia della Chiesa, Bologna 6 sett. 1958. — Traduz. spagn. in 25, 67-75.

107 *Gracián, Baltasar.* In *Lex. f. Theol. u. Kirche* IV (1960) 1157-58.

108 *Los jesuitas y la guerra de Cataluña 1640-1659: En el centenario de la paz de los Pirineos.* Boletín de la Real Academia de la Historia 146 (1960) 141-198.

Rist. in 17 e 18, 189-223. — Traduz. catal. in 19, 303-348.

109 *Nuevos documentos sobre la embajada de Vieira a Barcelona y Roma 1650.* Estudios eclesiásticos 35 (1960) 95-103.

Traduz. catal. in 19, 349-356.

110 *Enciclopedia e ilustración en la cultura hispano-italiana del siglo* XVIII. In *XIème Congrès internat. des sciences historiques.* Résumé des communications (Stockolm 1960) 158-160.

Rist. in 16, 83-86.

111 *Miranda y la propaganda americana de la Revista de Edimburgo 1806-1812.* In *Mesa redonda sobre el movimiento emancipador de Hispanoamérica.* Actas y ponencias III (Caracas 1961) 257-265.

Rist. in 16, 627-633.

112 *Andrés, Giovanni.* In *Diz. biografico degli Ital.* III (1961) p. 155-157.

Trad. spagn. in 16, 531-535.

112a Necrologio.
W. Kratz, AHSI 25 (1956) 739-40.

L'intera sezione «Selectiores Nuntii de historiographia S.I.» di quest'anno (p. 736-45) è stata redatta dal p. B.

113 Recensioni in AHSI.

21 (1952): G. Van Riet, *L'epistémologie thomiste* (Louvain 1946) 392-4.

22 (1953): Archivo general de Simancas, *Catálogos II, III, XVI-XIX* (Madrid-Valladolid 1942-51) 553-5. — C. Gutiérrez, *Españoles en Trento* (Valladolid 1951) 556-9. — G. Mercati, *Note per la storia di alcune biblioteche romane* (Città del Vaticano 1952) 559-60. — J. Hayes Hammond, *F. Santos' Indebtedness to Gracián* (Austin 1950); M. Romera-Navarro, *Estudios sobre Gracián* (Austin 1950) 596-9 - rist. in 13, 118-22. — J.M. Jover, *1635. Historia de una polémica...* [Gracián] (Madrid 1949) 591-2. — J. Iglésies, *Pere Gil i la seva Geografia de Catalunya; Mateu Aymerich i la seva «História Geográfica y Natural de Cataluña»* (Barcelona 1949) 594-7. — F. Lázaro Carreter, *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo xviii* (Madrid 1949) 597-8. — S. de Madariaga, *The Rise* [e *The Fall*] *of the Spanish American Empire* (London 1947) 642-4. — *Archivo del general Miranda.* 24 voll. (Caracas 1929-50) 644-6.

23 (1954): J. Simón Díaz, *Bibliografía de la literatura hispánica* I-III (Madrid 1950-53) 375-6.

24 (1955): B. Gracián, *Oráculo manual,* ed. crít. de M. Romera-Navarro (Madrid 1954) 230-3 - rist. in 13, 128-132.

25 (1956): L. v. Matt - H. Rahner, *Ignatius v. Loyola* (Zürich 1955) 617-8. — *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona (1474-1553),* edd. J.M. Madurell Marimón e J. Rubió y Balaguer (Barcelona 1955) 628-9. — L. Fernández de Retana, *Doña Juana de Austria* (Madrid 1955); J. Reglà, *Els segles XVI i XVII. Els Virreis de Catalunya* (Barcelona 1956) 639-41.

26 (1957): D. Angulo Iñiguez, *Historia del arte hispanoamericano* I-III (Barcelona 1945-56) 141-4. — J. Calveras, *S. Ignacio en Montserrat y Manresa* (Barcelona 1956) 297-300. — A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo* (Milano-Napoli 1955) 330-1. — G.F. Rossi, *Le origini del neotomismo nell'ambiente di studio del Collegio Alberoni* (Piacenza 1957); A. Fermi, *Mons. A. Ranza* I/1 (Piacenza 1956) 332-4.

27 (1958): *Enciclopedia Filosofica,* 4 voll. (Venezia-Roma 1957) 145-8.

28 (1959): *Lexikon für Theol. und Kirche*^{2} I-II (Freiburg 1957-58) 211-2. — *Saggi storici intorno al papato* (Roma 1959) 213-4. — P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica,* I-II (Romae-Caracas 1959) 250-4. — M.J. Rouët de Journel, *Nonciature de Russie* V (Città del Vaticano 1957) 254-7. — E. Hassinger, *Das Werden des neuzeitlichen Europa* (Braunschweig 1959) 364-5. — J. Ruysschaert, *Codices vaticani latini* ([Civitate Vaticana] 1959) 369-72. — P. Onnis Giacobbe, *Epistolario di A. Parragues de Castillejo* (Milano 1958) 375-8.

29 (1960): G. Alberigo, *I vescovi italiani al concilio di Trento* (Firenze 1959) 157-60. — A. Fermi, *Origine del tomismo piacentino nel primo Ottocento* (Piacenza 1959); G.F. Rossi, *La filosofia del Collegio Alberoni e il neotomismo* (Piacenza 1959) 180-5 (in franc.). — R. Robres Lluch, *S.*

Juan de Ribera (Barcelona 1960) 414-6.
30 (1961): F. PAUCKE, *Hin und Her* I. Teil (Wien 1959) 408-11.

1962-1971

114 *Montserrat i la Companyia de Jesús. Documents esparsos a Roma, Madrid i Bogotà.* In *Miscel·lània Anselm M. Albareda* I (Montserrat 1962) 89-100.

Rist. in 19 (*L'expansió de Montserrat. Documents...*) 71-81.

115 *Su la fondazione del collegio di Sassari: Nel IV centenario della università turritana.* AHSI 31 (1962) 360-377.

Rimaneggiato nel n. 130, 31-53 — Traduz. catal. in 19, 99-104, 129-142.

116 *Sobre la cronología de los proyectos constitucionales de don Francisco de Miranda.* In *El pensamiento constitucional de Latinoamérica 1810-1830* V (Caracas 1962) 305-309.

Concerne Viscardo. — Rist. in 25, 139-142.

117 *William Pitt y los proyectos constitucionales de Miranda y Viscardo.* In *El pensamiento constitucional de Latinoamérica 1810-1830* V (Caracas 1962) 311-315.

Rist. in 16, 621-625.

118 *El pare Ehrle, prefecte de la Vaticana, en la seva correspondència amb el cardenal Rampolla.* In *Collectanea vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda* (Civitate Vaticana 1962) 75-117.

Rist. in 26, 367-413.

119 *Il padre Pietro Pirri: cenni biografici.* In *Chiesa e Stato nell'Ottocento.* Miscellanea in onore di Pietro Pirri I (Padova 1962 = Italia sacra, 3) 1-10.

Rist. con integrazioni (*Pietro Pirri. Cenni biografici, 1881-1969*) in 26, 433-444.

120 *Pere-Joan Perpinyà.* In *Grande Antologia Filosofica* VII (Milano 1964) 20-21, 49, 138-139.

Compreso nel reparto: *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo* redatto dal p. B. in collab con R. García-Villoslada.

121 *La Agudeza de Gracián y la retórica jesuítica.* In *Actas del primer Congreso internac. de hispanistas* (Oxford 1964) 57-69.

Rist. con soppressione di alcune pagine, e precisazioni bibliografiche, in 26, 225-235.

122 *La expulsión de los jesuitas.* In *Enciclopedia de Orientación bibliográfica* IV (Barcelona 1965) 209-210.

Nel reparto sui Borboni (204-213).

123 *Giuseppe Pignatelli.* In *Bibliotheca Sanctorum* VI (Roma 1965) 1333-1337.

124 *Fàbrega (José Lino).* In *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.* XVI (1965) 325-326.

Traduz. spagn. (*Fàbrega y el indigenismo americano*) in 16, 635-636.

125 *Gracián (Balthazar).* In *Dict. de Spiritualité* VI (1966-67) 763-767.

Rist., con aggiornamenti bibliogr., in 26, 245-249: *Gracián moraliste et écrivain spirituel.*

126 *Febei (Filippo).* In *Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.* XVI (1966) 790-791.

Rist. col titolo: *Filippo Febei (Orvieto 26.VII.1968 - Roma 24.I.1743) promoteur de l'histoire ecclésiastique au Collège romain,* in 26, 285-286. Segue il testo del Memoriale del Febei, pubblicato da Leturia in Gregorianum 30 (1949) 179-92, ma a lui passato dal p. B.

127 *El teólogo Pedro-Luis Beuther: sus primeros años, 1538-1558.* AHSI 36 (1967) 126-140.

Traduz. catal. in 19, 281-299: *Pere-Lluis Beuther, teòleg valencià a Portugal. El seu probable origen germànic, la seva jovenesa: 1538-1558.*

127a *Lul·lisme i antilul·lisme entre els segles* XVII *i* XVIII. Estudios lulianos 11 (1967) 5-19.

In relazione con le *Disertaciones* del p. Jaume Custurer (1700). — Rist. in 27a.

128 *De Raimundo Sabundo atque Ignatio de Loyola.* AHSI 38 (1969) 454-463.

Rist. in 26, 53-64.

129 *L'Università di Sassari e i collegi dei Gesuiti in Sardegna: Saggio di storia istituzionale ed economica.* Studi sassaresi s. III, 1969 (Anno accad. 1967-68) 3-108.

Rimaneggiamento dei nn. 100 e 101. — Traduz. catal. del testo in 19, 83-128 (docum., 129-62).

130 *Fontana (Fulvio).* In *Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.* XVII (1971) 862-864.

Rist. col titolo: *Fulvio Fontana et les missions populaires à la fin de l'âge baroque,* in 26, 250-253.

131 Presentazione.
Apresentação. In *Bibliografia de Serafim Leite* (Roma 1962) 7-10.

Rist. in 25, 100-102, come Anexo allo studio 7 (cf. n. 66).

132 Collaborazioni.
Gran Enciclopèdia Catalana.
II (1970): *Andrés i Morell, Joan.*
III (1971): *Borja, Joan de [...], Duc de Gandia; Borja, Pere Lluís de [...], Primer duc borgià de Gandia; Borja i Enríquez, Joan de, Duc de Gandia.*

[133-138 Bollettini bibliografici. AHSI]

133 *Su la cultura del secolo XVIII.* 31 (1962) 407-415.

6 opere, tra cui: E. Appolis, *Entre Jansénistes et Zelanti* (Paris 1960) 411-3 - traduz. spagn. in 16, 105-119.

134 *De re bibliographica atque de tabulariis.* 31 (1962) 215-224.

8 opere.

135 *Un lustro de estudios gracianos: 1959-1963.* 34 (1965) 162-171.

7 opere, fra cui: K.-L. Selig, *The Library of V.J. de Lastanosa* (Genève 1960) 167-71.

136 *Miscellany on Spanish American Culture and History.* 34 (1965) 173-178.

7 opere.

137 *La Compañía de Jesús en la época de su extinción.* 37 (1968) 201-231.

22 opere.

138 *De historiographia et litteris in Italia et Hispania saeculo* XVIII. 38 (1969) 532-546.

5 opere, fra cui: L. Fernández de Moratín, *Diario* (Madrid 1968) 534-8; A. Mestre, *Pensamiento político-religioso de G. Mayans* (València 1968) 542-6.

139 Recensioni.

AHSI 31 (1962): F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI* (Coimbra 1959); J. Pereira Gomes, *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora* (Évora 1960): 192-6.

— 34 (1965): B. Pascal, *Œuvres complètes* I, par J. Mesnard (Bruges 1964) 155-8. — J. Simón Díaz, *Manual de Bibliografía de la literatura española* (Barcelona 1963) 281-3.

— 35 (1966): G. Schröder, *B. Graciáns «Criticón»* (München 1966); B. Gracián, *Handorakel* (Hasselt 1965) 395-8.

— 36 (1967): *Lexikon für Theol. und Kirche* X. *Register* (Freiburg 1966-67) 156-8 (cf. n. 113). — *Gaetano Sanseverino* (Roma 1965); E.I. Narciso, *La Summa philosophica di S. Roselli e la rinascita del tomismo* (Roma 1966) 321-3.

— 37 (1968): M. Bataillon, *Erasmo y España* (México-Buenos Aires 1966); R. García Villoslada, *Loyola y Erasmo* (Madrid 1965) 169-73.

— 38 (1969): F. Hermans, *L'humanisme religieux de l'abbé H. Bremond* (Paris 1965); A. Blanchet, *Histoire d'une mise à l'Index* (Paris 1967); *Don G. De Luca e l'abbé Bremond* (Roma 1965); M. Nédoncelle et J. Dagens, *Entretiens sur H. Bremond* (Paris-La Haye 1967) 346-52.

— 40 (1971): J. Simón Díaz, *Bibliografía de la literatura hispánica* VIII (Madrid 1970) 497-9 (cf. n. 113). — E.H. Korth, *Spanish Policy in Colonial Chile* (Stanford 1968) 493-5.

Rivista di storia della Chiesa in Italia 19 (1965): M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez: il governo* (Roma 1964) 210-5.

1972-1983

140 *La stirpe di san Francesco Borgia: dal Duecento al Cinquecento.* AHSI 41 (1972) 5-47, con 7 tavole geneal.

Traduz. catal. in 24, 155-209, senza le tavole.

141 *El ambiente familiar de san Francisco de Borja.* RyF 186 (1972) 393-403.

Rist., con l'aggiunta delle note, in 26, 107-117.

142 *El Colegio de España en Bolonia a fines del siglo* xviii. In *El Cardenal de Albornoz y el Colegio de España* ([Bologna - Madrid] 1972 = Studia Albornotiana, II) 641-669.

Traduz. catal. (*El Col·legi...: Pérez Bayer - Martínez de Pons - Bartomeu Pou - José de Alfranca*) in 19, 421-445.

143 *Del abate Viscardo a monseñor Muzi.* In *Quinto Congreso internac. de historia de América* II (Lima 1972) 367-392.

Rist. in 25, 257-287.

144 *València i Catalunya al segle* xviii. In *Primer Congreso de historia del País Valenciano* I (València 1973) 149-173.

Con riferimenti agli esiliati. — Rist. in 21 (completando il titolo con: *els amics catalans de Gregori Mayans i Siscar*) 3-32.

145 *Casanovas i Camprubí, Ignasi.* In *Gran Enciclopèdia catalana* IV (1973) 528.

146 *S. Giuseppe Pignatelli.* In *In Cristo Gesù:* Profili spirituali dei santi e beati della Compagnia di Gesù (Milano 1974) 149-152.

Traduzioni 1974: spagn. (Madrid) 173-176; portogh. (Braga) 169-172; inglese (London) 125-127. — V. 149.

147 *Profecies sobre la Croada persistents a Barcelona l'any 1520.* In *Homenaje al Dr. J. Reglà Campistol* I (València 1975) 257-259.

Concerne s. Ignazio. — Rist. in 24, 279-282.

148 *Ignasi Casanovas: la minyonia d'un historiador del poble,* in 21, 219-230.

149 *Saint Joseph Pignatelli.* In *Profils spirituels des saints et bienheureux de la Compagnie de Jésus* (Paris 1976) 141-144.

150 *Del col·legi dels jesuïtes a la universitat de Malta: contribució a llur història institucional i econòmica.* Journal of Faculty of Arts (La Valletta) 6 (1977) 189-200.

Rist. (*Del col·legi a la Universitat de Malta: una fundació del bisbe Gargall*) senza l'app. dei docum., in 24, 283-289.

151 *Econonomia e collegi.* In *Domanda e consumi: livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII).* Atti della «Sesta Settimana di studio» (1974), Istituto Internaz. di Storia Economica «F. Datini», Prato (Firenze 1978) 323-334.

Sono esposti sei tipi di fondazione economica, corrispondenti ai collegi di: Roma (fond. pontificia), Messina (f. comunale), Sassari (vescovile e poi regia), Vienna (imperiale), Madrid (dell'imperatrice Maria e di Filippo IV). — Rist. in 26, 121-138.

152 *Les finances del col·legi de Sant Pau a Ratisbona 1589-1648.* In *Wirtschaftskräfte und Wirtschaftswege* II. Festschrift für H. Kellenbenz (Bamberg 1978) 271-285.

Rist. in 26, 139-152.

153 *Notas sobre la Iglesia en el siglo de la Ilustración.* Historia 16 (1978) Extra 8, 105-112.

Dei cinque temi presi in esame, uno riguarda l'espulsione dei gesuiti. — Traduz. catal. (*Un problema central del segle XVIII: Il·lustració i cristianisme*) in 24, 297-306.

154 *Manierisme; Renaixement.* In J. MOLAS - J. MASSOT I MUNTANER (edd.), *Diccionari de la literatura catalana* (Barcelona 1979) 429-431, 597-600.

Riassunto rimaneggiato del n. 23.

155 *La fluttuazione economica dell'Accademia Carolina di Osnabrück 1625-1773.* In *Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv.* Studien zu Ehren von H. Hoberg I (Roma 1979 = Miscellanea historiae pontificiae, 45) 37-56.

Rist. in 26, 153-174.

156 *Miquel Mir i Noguera 1857-1912.* Randa 8 (1979) 197-203. E contemporaneam. col titolo: *Miquel Mir en la transició del segle XIX al XX* in 24, 307-316.

157 *El pare Ignasi Casanovas a favor de la llengua i de la cultura catalanes. 1918.* In *Miscel·lània Aramon i Serra* I (Barcelona 1979) 59-69; e in 24, 333-350.

158 *Brevi Atti del colloquio Mediterranean IV.* AHSI 48 (1979) 426-431.

Il colloquio fu organizzato dal Dowling College di Long Island in collab. con l'Istituto storico S.I. Comunicazioni sul barocco intorno a Gracián (una di M.B.) ed E. Tesauro.

159 *Mir y Noguera (Michel).* In *Dict. de Spiritualité* X (1979) 1273-1274.

160 *Radici religiose del barocco ibero americano.* In *Mostra promossa dall'Istituto Italo-latinoamericano* (Roma 1980) 29-30.

Rist. in 26, 260-262.

161 *La Universitat de Cataluna a Cervera (1717-1842).* In *L'aportació de la Universitat catalana a la ciència i a la cultura. L'Avenç Estudis* (Barcelona 1981) 18-23.

Rist. con le note in 26, 273-284.

162 *Tras la apertura del Archivo secreto vaticano. Estudiosos de toda Europa acuden al padre Ehrle.* In *Il libro del centenario: L'Archivio segreto vaticano a un secolo dalla sua apertura* (Città del Vaticano 1981) 31-54.

Traduz. ital. in 26, 343-366.

163 *Orígenes de «Razón y Fe»: ambientación histórica y cultural de 1900.* RyF 204 (1981) 138-147.

Rist. in 26, 414-425.

164 *Sur l'édition de l'autobiographie de Raymond Lulle par le Père de Gaiffier.* Analecta Bollandiana 100 (1982) 683-689.

165 *L'Illuminismo e la Chiesa.* In *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII.* Atti del V Convegno di aggiornamento, 1979 (Napoli 1982) 191-202.

Rist. in 26, 327-337.

166 *Gregori Mayans i la cultura italiana.* In *Mayans y la Ilustración.* Simposio internac. en el bicentenario de la muerte de G.M. I (Oliva 1981 [1982]) 155-170.

Traduz. spagn. (*Gregorio Mayans y Siscar, la cultura italiana y los jesuitas expulsos*), in 26, 292-309.

167 *Borja (Borgia), Familie.* In *Lexikon des Mittelalters* II (1982) 461-462.

168 *Ignatius von Loyola zwischen Mittelalter und Renaissance.* In *Aureum saeculum hispanum.* Beiträge zu Texten des Siglo de Oro. Festschrift für H. Flasche (Wiesbaden 1983) 1-15.

Rist. in 26, 17-34.

169 *La Ratio studiorum nella formazione della coscienza cattolica.* In *Coscienza civile ed esperienza religiosa nell'Europa moderna.* Atti del Convegno internaz. di studio, Pavia 1981 (Brescia 1983) 59-69.

Rist. in 26, 175-184.

169a *La sagrada Escritura, fuente de «El Criticón». Notas de lectura.* Anales de la Facultad de Teología, Santiago de Chile, 33 (1982 [1983] = Miscelánea J. Jiménez Berguecio) 171-177.

170 Presentazioni.

Pròleg [a:] R. COMAS [S.I.], *Gomà - Vidal i Barraquer: dues visions anta-*

gòniques de l'Església del 1939[2] (Barcelona 1975) 5-8; rist. in 24, 376-379; traduz. spagn. (*Isidro Gomà - Francesc Vidal i Barraquer: Dos visiones antagónicas de la Iglesia española de 1939,* Salamanca 1977) 11-13.

Prólogo [a:] F. VILA, *Reseña histórica, científica y literaria de la Universidad de Cervera*[2] (Mallorca 1981) 7-11.

Prólogo [a:] J.L. CORTINA ICETA, *El siglo XVIII en la Pre-Ilustración salmantina. Vida y pensamiento de Luis de Losada* (Madrid 1981) XXI-XXIII.

Félix Zubillaga S.I. AHSI 45 (1976) 537 (introduz. alla bibliografia).

Cándido de Dalmases y Jordana S.I. AHSI 50 (1981) 354-356 (prologo alla bibliogr.).

171 Collaborazioni.

Diccionario de Historia Eclesiástica de España I-II (1972): *Acosta,* J.; *Aguirre,* J.B.; *Alegre,* F.J.; *Andrés,* J.; *Andreu,* P.J.; *Arévalo,* F.; *Arteaga,* E.; *Astrain,* A.; *Aymerich,* M.; *Bonifacio,* J.; *Camaño,* J.; *Cardaveraz,* A.; *Cardiel,* J.; *Castro,* A.P. de; *Cavo,* A; *Cerdà,* T.; *Cienfuegos,* A.; *Clavigero,* F.J.; *Colomes,* J.B.; *Chantre y Herrera,* J.; *Diosdado Caballero,* R.; *Eder,* F.J.; *Eximeno,* A.; *Fábrega,* J.L.; *Febrés,* A.; *Gallisá,* L.; *Garcés,* G.; *García,* B.; *García Villada,* Z.; *Gener,* J.B.; *Godoy,* J.J.; *Gracián,* B.; *Gustà,* F.; *Hervás y Panduro,* L.; *Idiáquez,* G.; *Lacunza,* M.; *Larraz,* B.; *Lasala,* M.; *Leturia,* P. de; *Luengo,* M.; *Llampillas,* F.J.; *Maneiro,* J.L.

III (1973): *Masdeu,* B.; *Masdeu,* J.A.; *Masdeu,* J.F.; *Menchaca,* R.; *Millàs,* J.; *Muriel,* D.; *Nuix de Perpinyà,* J.; *Peramàs,* J.M.; *Pignatelli,* J.; *Pinazo,* A.; *Pla,* J.; *Pons,* P.; *Pou,* B.; *Quirino de Salazar,* F.; *Requeno y Vives,* V.; *Rodríguez Aponte,* M.

IV (1975): *Serrano,* T.; *Terreros y Pando,* E. de; *Universidades: Cervera* (2619-21); *Velasco,* J. de; *Vila,* A.; *Villafañe,* D.L.; *Viscardo,* J.P.

Gran Enciclopèdia Catalana.

V (1973): *Cerdà,* T.; *Colomes,* J.B.

VI (1974): *Dalmases i Jordana,* C.

VIII (1975): *Ignasi de Loyola; Jesuïtes: l'expulsió d'Espanya.*

IX (1976): *Lassala i Sangerman,* M.; *Llampilles,* F.X.; *Lorente,* M.; *Ludenya,* A.; *Masdéu i de Montero,* B., J.F. e J.A. de.

X (1977): *Montengon i Paret,* P.; *Nadal,* J.

XI (1978): *Peramàs,* J.M.; *Perera,* B.; *Pinazo,* A.; *Pinyes,* B.; *Pla,* J.

XII (1978): *Pou i Puigserver,* B.; *Puig,* J.; *Rodríguez,* A.

XIII (1979): *Salelles,* S.; *Salmerón,* A.

XIV (1980): *Xavier,* F.

Grande Enciclopedia Rialp XIII (1973): *José Pignatelli,* san, p. 518-9.

172 Necrologi. AHSI.

M.-J. Rouët de Journel, 44 (1975) 421. - *R. Ceñal Llorente; M. Bataillon,* 46 (1977) 538-40. - *H. Jedin; L. Pouliot,* 49 (1980) 649-52. - *Fr. Stegmüller; A. Martini,* 50 (1981) 343-4.

[173-180 Bollettini bibliografici. AHSI]

173 *En torno a Baltasar Gracián.* 42 (1973) 355-364.

4 opere, fra cui: E. CORREA CALDERÓN, *B. Gracián: su vida y su obra*[2] (Madrid 1970) 356-9; GRACIÁN, *El Criticón*, ed. CORREA CALDERÓN, 3 voll. (Madrid 1971) 359-64 - traduz. catal. ridotta (*Els aragonesismes en la prosa barroca de Gracián*) in 24, 291-295.

174 *Entre la supresión y la restauración de la Compañía de Jesús.* 43 (1974) 364-393.

24 opere; fra i soggetti: la massoneria (C. FRANCOVICH e J.A. FERRER BENIMELI, 368-71), Burriel (375-7), Mayans (376-9), Arteaga (E.M. RUDAT, 379-81), giansenismo spagnolo (M.G. TOMSICH), triennio costituzionale (M. REVUELTA GONZÁLEZ, 391-3).

175 *Sur les jésuites pendant la seconde guerre mondiale.* 43 (1974) 169-172.

Rassegna dei voll. 2-8 degli *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale* (Città del Vaticano 1966-74).

176 *Los jesuitas en España durante los siglos* XIX *y* XX. 45 (1976) 394-402.

5 opere.

177 *Barocco e Illuminismo.* 46 (1977) 232-252.

19 opere, fra cui: J.A. MARAVALL, *La cultura del barroco* (Madrid-Esplugues de Llobregat 1975) 232-4; *Atti del Convegno muratoriano* del 1972 I-IV (Firenze 1975-76) 241-3; F. VENTURI, *Settecento riformatore* II (Torino 1976) 244-6.

178 *Historia y cultura de la Ilustración. Reseña.* 49 (1980) 449-479.

Sezioni: Entre los siglos XVII y XVIII (10 opere) - La Iglesia y el cambio socio-cultural de la Ilustración (9 opere) - Aparición de la nueva masonería (5 opere) - El extrañamiento de los jesuitas de España (T. EGIDO, *Motines de España...: la «Pesquisa reservada»* [Valladolid 1976] ed ediz. del *Dictamen fiscal* di R. DE CAMPOMANES [Madrid 1977] 470-3) - Los extrañados a Italia (13 opere).

179 *En torno al jansenismo y al antijansenismo.* 50 (1981) 144-151.

Circa la produzione di L. Ceyssens su tali temi (10 voll.)

180 *Entre el Ochocientos y el Novecientos.* 52 (1983) 141-157.

17 opere; fra i soggetti: massoneria (141-2), le Amicizie (142-3), Pio IX giovane (C. FALCONI, 144-5), card. Monescillo (R.M. SANZ DE DIEGO, 148-9), mons. Benigni (E. POULAT, 152-3), E. Buonaiuti e p. Rosa (A. ZAMBARBIERI, 153-4), E. Ospina (154-5).

181 Recensioni. AHSI.

42 (1973): *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 25.-26. Bde (Münster 1970-71); *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte* 8.-9. (Münster 1968-69); *Die Antoniuspredigt A. Vieiras*, ed. R. NAGEL (Münster 1972) 329-33. — H. BREMOND et M. BLONDEL, *Correspondance*, par A. BLANCHET, 3 voll. (Paris 1970-71); *Lettres de G. Tyrrell à H. Bremond*, par A. LOUIS DAVID (Paris 1971) 344-9.

43 (1974): M. SCADUTO, *L'epoca di G. Laínez. L'azione* (Roma 1974) 322-8 (cf. n. 139).

44 (1975): A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *El Antiguo Régimen*[2] (Madrid 1974); ID., *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen* (Madrid 1973) 174-7. — L. FERNÁNDEZ DE MORATÍN, *Epistolario* (Madrid 1973); F. MEREGALLI, *Presenza della letteratura spagnola in Italia* (Firenze 1974); J. JIMÉNEZ BERGUECIO, *El abate Molina* (Santiago de Ch. 1974) 180-5. — R. CEÑAL, *La combinatoria de S. Izquierdo* (Madrid 1974) 288-9.

45 (1976): *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgesch.* 10.-11. (Münster 1972-74) 185-7.

48 (1979): *Nouvelle histoire de l'Église.* 5 voll. (Paris 1963-75) 161-2; *Nuova storia della Chiesa* V/2 (Torino 1979) 314-5.

50 (1981): J. SIMÓN DÍAZ, *Bibliografía de la literatura hispánica* XI (Madrid 1976) 136-8 (cf. nn. 113 e 139).

51 (1982): *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia,* ed. P. BRAIDO. 2 voll. (Roma 1981) 329-32.

52 (1983): *Historia de la Iglesia en España,* dir. R. GARCÍA-VILLOSLADA. 7 voll. (Madrid 1979-82) 158-61. — M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence* (Genève 1980) 163-7. — *Monumenta Paedagogica S.I.* IV, ed. L. LUKÁCS (Romae 1981) 168-71.

APPENDICE

182 1984 - *Aportación del ICAI en sus 75 años de historia.* In «*Encuentro de la Comunidad Universitaria*» (Madrid 1984) 5-29.

Commemorazione ufficiale del 75° dell'Istituto Católico de Artes e Industrias de Madrid, oggi inserito nell'Università di Comillas, Madrid.

183 *Le città italiane e i collegi gesuitici.* In *Le città italiane del '500 fra Riforma e Controriforma.* Atti del Simposio del 13-15 ott. 1983, Lucca.

184 *Torre «dels Enegistes» de Manacor (Mallorca, Baleares).* Declaración de monumento histórico-artístico. Boletín de la Real Academia de la Historia.

185 *Confluencias de culturas...* (n. 26 III). Symposium sul Barocco latino-americano, 21-24 aprile 1980. Roma, Istituto italo-latino americano.

186 *Arnau de Vilanova, Joan de Rocatalhada i António Vieira.* Miscellanea in onore del Prof. Giuseppe Carlo Rossi†. Napoli, Istituto Universitario Orientale.

187 *I problemi culturali e politici...* (n. 26 IV). Convegno internaz. «I Borbone di Napoli e i Borboni di Spagna: Un bilancio storiografico», 4-7 aprile 1981. Napoli, Università.

188 *Godoy, Juan José.* In *Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.*

189 *La Iglesia 1931-1936.* In *Historia de España y América.* Madrid (Rialp).

INDICE

Si tratta di un Indice essenziale, che riferisce solo argomenti, luoghi, persone attinenti alla Compagnia e formanti oggetto diretto di scritti di p. B. o da lui recensiti.

Le ristampe, traduzioni ecc. contenute in volumi miscellanei più generali sono indicate tra ( ); quelle formanti parte di volumi a tema unico tra [ ].

I volumi sono contrassegnati da asterisco (*); i bollettini bibliografici sono preceduti da b (bb), le recensioni singole da r (rr), seguite — se è il caso — dall'anno.

I nomi geografici sono dati in italiano, eccetto gli spagnoli locali; quelli dei santi, sotto il cognome.

La virgola è usata solo per distinguere le citazioni in rapporto alle riproduzioni.

G = Gran Enciclopèdia Catalana.

PIO V, ALFONSO II D'ESTE E IL BORGIA

MARIO SCADUTO S.I. - Roma.

I rapporti della comunità gesuitica con gli Estensi di Ferrara risalgono alla protostoria dell'Ordine, allo scorcio del 1537, quando Simone Rodrigues e Claudio Jay misero piede, quasi in sordina, nella loro capitale. Tramite del primo incontro tra i due sacerdoti ed Ercole II la marchesa Vittoria Colonna: fu merito suo il positivo collaudo della Compagnia in Ferrara. Il duca non esitò a interporre i suoi buoni uffici presso Paolo III per sollecitarne l'approvazione dell'Ordine. Questo attestato di soddisfazione denunziava una costante preoccupazione del signore di Ferrara: l'integrità della fede cattolica nel proprio dominio. Al suo sguardo non sfuggiva la possibilità di arginare, servendosi della nuova milizia apostolica, la costante infiltrazione ereticale nel ducato e nella stessa corte[1].

Quivi pietra di scandalo e appiglio a sospetti erano la condotta e le simpatie calviniste della duchessa Renata, la figlia di Luigi XII andata sposa a Ercole nel 1528. Le tendenze dell'una, che cozzavano bruscamente con l'ortodossia integrale dell'altro, furono fonti di preoccupazioni e dispiaceri senza fine per Ercole[2].

La sua posizione di figlio devoto della Chiesa e del pontefice romano è ampiamente documentata: Ercole non manca mai di proclamarsi tale. Anzi, questi sentimenti egli tenta inculcarli nel figlio Alfonso, raccomandandogli per testamento (1558) di osservare quella religione e fede cattolica, che egli «ha sempre osservato e fatto osservare nel suo Stato», di «non lasciarsi persuadere, dare orecchie a nuovi modi di religione e interpretazione della Scrittura diverse dal rito che si è osservato sino qui da la santa catholica chiesa»[3].

---

[1] SCADUTO I 586

[2] TACCHI VENTURI II/2 406-410.

[3] SCADUTO I 587.

C'era in queste parole uno strascico d'ombra, che aduggiava la sua corte per opera di Renata, e quasi un piano di cura profilattica dell'eresia. Per colpa della francese infatti l'ambiente ferrarese era guardato con sospetto dalle gerarchie ecclesiastiche, perché la duchessa assumeva atteggiamenti filo ereticali sempre meno cautelosi, che dovevano sboccare nel processo inquisitoriale a suo carico (1554) e all'apparente sottomissione sconfessata successivamente col rientro in Francia[4].

In quella triste vicenda Ercole si era rivolto per consiglio al p. Giovanni Pelletier, rettore del collegio di Ferrara; ma questi non era persona grata alla duchessa che lo faceva responsabile dei suoi affanni; alla fine, simulando un ritorno, si arrese proprio a lui; ma che Renata la sua scelta l'avesse già fatta, fu la stessa interessata a confermarlo al p. Fulvio Androzi, succeduto nel frattempo al Pelletier, che fu allontanato dal p. Benedetto Palmio[5].

A sciogliere il nodo intervenne il rimpatrio della vedova dopo la morte di Ercole (3 ott. 1559). Il cui testamento su ricordato contiene altre notazioni, che gettano ulteriore lume sulla sua fisionomia morale. Vi si trova ribadita la premura perché la sua opera assistenziale verso i bisognosi trovi continuità nel suo successore, cui dà precisi mandati. Uguale preoccupazione perché il medesimo «sopra il tutto procuri che sii administrata giustitia nel suo Stato»[6].

Vien fatto pure di chiedersi sino a che punto Renata sarebbe stata libera di professare il suo credo calvinista accanto al figlio, che aveva ereditato dal padre, esagerandolo, l'orrore delle nuove opinioni. Un giorno questi dichiarò in presenza del proprio inviato a Roma, che avrebbe preferito vivere tra appestati che non ugonotti, e più tardi fu di quelli che spinsero energicamente il re di Francia a far uso del rigore estremo[7].

La situazione della duchessa si era fatta più critica dopo il viaggio di Alfonso II a Roma per il giuramento di fedeltà al nuovo papa. Partito il 24 maggio 1560, fu di ritorno a Ferrara il 3 luglio. L'inviato veneto si accorse subito dell'aumentata freddezza tra madre e figlio e ne scrisse alla Signoria: «Madama è scontenta di suo figlio: si dice che conti di ritirarsi in Francia per vivere a suo modo»[8].

Il partito degli intolleranti applaudiva Alfonso per la sua fermezza: senza imitare l'indolenza del padre, egli mise al bivio la madre: cambiar vita o lasciare Ferrara. Da quel momento la loro reciproca diffidenza crebbe; Renata avvertì bene che la sua presenza era d'imbarazzo al fi-

---

[4] B. Palmio (4.5.1557) a Laínez, ARSI *Ital.114* 257.
[5] Scaduto I 590.
[6] B. Palmio, lett. cit. 257v.
[7] E. Rodocanachi, *Renée de France Duchesse de Ferrare* (Paris 1896) 307.
[8] Ibid. 308.

glio. Perciò decise rapidamente di allontanarsi: il 2 settembre 1560 lasciò Ferrara dopo 32 anni di residenza[9].

Le relazioni tra Roma e Ferrara durante il pontificato di Pio V possono essere state guidate da preoccupazioni del pontefice circa la religiosità di Alfonso d'Este. Ma erano preoccupazioni mal fondate; al riguardo l'opinione del Pastor che Alfonso avesse ereditato dalla madre in fatto di religione, non affiora nei documenti che si richiamano alla riconciliazione del duca col pontefice. Le giustificazioni dell'Estense su questa materia sono esplicite e mettono ogni dubbio al bando[10].

L'ultima delle cose particolari del duca Alfonso comunicate al Borgia (sabato 29 aprile 1570) dall'oratore ferrarese Gurone Bertano entrava proprio nel merito del problema sollevato dalla condotta di Renata:

«Quanto poi al ragionamento fatto da S.a S.tà circa i tempi del S.r Duca nostro padre, noi non vogliamo lasciare di dire che si sa benissimo quanto sia più sempre cresciuta la devotione in tutto lo Stato nostro et particolarmente in questa città con tutto che da quel tempo a questo il mondo si sia ito più sempre infettando. Et che è notissimo come noi viviamo, et quanto soccorriamo tutti i luoghi religiosi et pii. Et quanto siamo fautore dell'Inquisitione senza guardare in viso a persona. Et circa Madama nostra madre, ben in altri tempi si sarebbe potuto ovviare da principio ai gravi scandali che seguirono; ma si lasciò scorrere la cosa tanto oltre che già la città cominciava a patirne; et noi venimmo a tale che S.a Altezza elesse di partire piuttosto che restare qua et vivere a modo nostro; dalla quale mala sua satisfattione è derivato che noi habbiamo fatta una perdita grandissima, che tutto che fosse da noi preveduta per certissima, sì per quello che essa Madama ci accennò, come per quello che noi ci potessimo imaginare, nondimeno non ce ne curassimo, preferendo il culto divino a tutto il resto. Questo danno per le donationi fatte da S. A. delle schiette pretensioni che provenivano a noi, è grandissimo...»[11].

In questo documento l'Estense non esita a confrontare il suo sistema di governo e quello del padre a proposito della religione di Renata. Giudicando eccessiva la tolleranza di Ercole verso di lei, tiene a ribadire di non averla approvata. Anche il rettore del collegio di Ferrara non mise in dubbio l'ortodossia di Alfonso II e giudicandolo sostenuto da una convinta pietà, espresse un convincimento totalmente contrario a quello prospettato dal Pastor[12].

I rapporti con Alfonso nell'ambiente gesuitico erano stati avviati sin dai giorni in cui questi era subentrato all'eredità paterna. Quando nel 1560 si recò a Roma per il giuramento di fedeltà a Pio IV, Laínez ne

---

[9] Ibid.
[10] PASTOR, *Storia dei Papi* VIII 225 452.
[11] Alfonso d'Este (Ferrara 25.4.1570) al Borgia, *Ital.138* 189v.
[12] PASTOR, loc. cit.

profittò per incontrarlo rendendogli visita. «N.P.Preposito ha parlato al Duca — scriveva Polanco all'Androzi — e l'ha trovato ben disposto; et in summa li rispose che lui ben sapeva l'affettione di suo padre verso la Compagnia, et che esso non li sarebbe inferiore; et non solo era per dar quel che suo padre faceva, ma anche per estendersi più. In modo che al ritorno penso lo troveranno pronto verso la Compagnia nostra»[13]. Promesse, che non si sarebbero avverate così presto, anche se in quell'occasione il cardinale Ippolito d'Este raccomandò al nipote di tenersi cari i gesuiti aiutando i collegi della Compagnia nel suo Stato. Al riguardo la corrispondenza di Polanco col rettore di Ferrara è esplicita: per percepire un magro sussidio di 200 scudi s'impongono tempi lunghi.

Scrivendo a Laínez in data 3 luglio 1563, il rettore di Ferrara Androzi addita i mezzi ai quali si faceva ricorso per spuntarla nella percezione di una magra limosina:

> «Circa l'elemosina del Duca saprà V.R. che li nostri mandati, che portavano 250 scudi sono stati fatti boni a nostra requisitione a un principale nostro amico, il quale ce li pagherà pian piano... Appresso perché nell'avvenire pensiamo doverci trovare nelli medesimi termini, cioè di non esser pagati, se non doppo molti mesi et molti fastidi, si è ragionato con questi nostri amici, che saria stato bene proponere al S.r Duca alcun modo che ne fussi assignato senza haver noi sempre a molestare S.E. o li suoi ministri, quali per il più se ne sogliono mostrar poco benigni et non si è trovato fin qui modo migliore che questo: che il S.r Duca ha certi che li pagano usi, porti sopra case... si è pensato che se ha voglia... facilmente ce potria assignare uno di questi usi, che ascendesse alla summa di 200 scudi...»[14].

A risolvere lo spinoso problema la comunità ferrarese avrebbe potuto contare dai tempi di Borgia sui buoni uffici dell'arciduchessa Barbara[15], l'undicesima figlia dell'imperatore Ferdinando I andata sposa ad Alfonso d'Este nel dicembre 1565. Il Borgia faceva assegnamento su di lei «per rompere questo ghiaccio», essendo devota della Compagnia per tradizione familiare. Volle, infatti, essere edotta delle necessità del collegio, e al cappellano che si era fatto intermediario, disse: «Dite pure alli padri ch'habbino un poco di paciencia finché passano queste nozze, che quanto tocca alli bisogni loro io provvederò a tutto»[16]. Ma da Roma nel frattempo non si fece attendere per il rettore l'invito alla cautela: andare ritenuti nell'inoltro di raccomandazioni per Barbara; non tanto

---

[13] Polanco (15.6.1560) a F. Androzi, *Ital.62* 278v; lo stesso (29.6.'60) al med. Ibid. 287v.

[14] Androzi (3.7.1563) a Laínez, *Ital.123* 65.

[15] Borgia (19.1.1566) ad Androzi, *Ital.66* 127v. Sulla vita dell'arciduchessa Barbara v. A. Contarini in *Relazioni degli ambasciatori veneti, Appendice* (Firenze 1863) 248; A. Casoli, *Tre Principesse del Cinquecento*. Civiltà Catt. 1915 IV 142.

[16] Androzi (7.12.1565) al Borgia, *Ital.128* 309v.

per riguardo di lei, affezionata alla Compagnia, ma per il duca. Lo stesso avvertimento valeva per il confessore della duchessa, un gesuita tedesco, quando fosse stato pregato di buoni uffici o presentare suppliche. «Al suo tempo et loco se li scrive faccia li officii che converrà in favore del collegio di Ferrara e quel di Modena, perché non si dubita potrà la S.ra Duchessa e vorrà da senno aiutarli, et forsa molto bene adoperarsi nella fondazione di quelli»[17].

Nei primi giorni delle nozze principesche il Generale espresse con una lettera i suoi auguri al duca e alla giovane consorte. E siccome era abitudine del preposito sottoscrivere le lettere col nome soltanto, «Francesco», Polanco avvisò il p. Androzi perché informasse la duchessa «come nostro P. Generale è parente del S.r Duca»; suggeriva anche: «conviene procedere con molta discrezione, acciò che in tal modo si faccia il debito della carità con la consorte, che non habbia occasione di dolersene il marito. E' bene che V.R. non vi vada, né altro fora del suo confessore... e se lei vole servirsi dell'opera sua deve disporre il marito che se ne contenti. Contro il volere di esso o facendoli dispiacere non deve andare e lei come persona prudente e pia intenderà quanto questo è ragionevole»[18].

Questa linea di condotta all'apparenza rigida, si giustificava da sé, perché non mancarono collere e sdegni del duca atti a scoraggiare la migliore volontà. La vigilia di Natale del '65 fece sapere al rettore del collegio «per huomo apposta, che attendessimo a far fatti nostri et lasciar stare la Duchessa, minacciando di cacciarne di qua et che egli volea governarla a suo modo et non al nostro, notandoci d'ambitione e dicendo che doveria bastarne quel brutto atto che li fu fatto nella cosa del Salmerone e simili»[19].

Questa storia fatta lunga dall'Estense, era cominciata nei primi di febbraio del '64, quando chiese a Laínez di avere Salmerón a Ferrara per la quaresima del '65. Il viceré di Napoli fu più lesto, e chiedendolo per la sua città, si rivolse direttamente a Pio V, che diede il suo assenso, ignorando gli impegni assunti dalla Compagnia con il duca di Ferrara, che non volle sentire scuse e spiegazioni. Alfonso era corrivo: ancora il 4 maggio del '66 il rettore di Ferrara era costretto a rivangare fatti spiacevoli: «Il Duca né in bene né in male ha parlato di noi, se non due volte, una in ricordare con amaritudine la cosa del P. Salmerone; l'altra che havendo ordinato se diano tutte l'elemosine che solea dare, aggiunse che a tutti se dessero, eccetto a noi, quali speriamo pur che quando la darà alli altri se disporrà anco a darla a noi»[20].

---

[17] Borgia (9.12.1565) ad Androzi, *Ital.65* 101.
[18] Polanco il 21.12.65 e 6.1.'66 ad Androzi, *Ital.66* 105r 119r.
[19] Androzi (25.12.1565) al Borgia, *Ital.128* 331v.
[20] MHSI, *Mon. Lain.* VIII 582; *Epp. Salm.* I 520 526 547 549 562 564 687; *Ital.129* 303v.

Non dimentica intanto di dar risalto alla buona mente di Barbara, pur affermando che «il suo grande desiderio di giovarne... avrà più animo che forze, perché si dubita che vedendosi ella molto inclinata a dare elemosine (il che è andato in desuetudine) non se li dia molta comodità di poterne fare»[21]. Insistendo però la gentildonna e sollecitando il rettore per avere ragguagli pieni delle cose del collegio, il p. Fulvio l'avvertiva che finalmente si era desiderosi di una sola realtà, della benevolenza del duca «senza far punto menzion né di dare né di avere»; per questo le si proponevano casi concreti con i quali potesse levare al consorte qualche sinistra impressione dall'animo. Del resto ne era capace: durante la quaresima del 1566 aveva fatto «un gran miracolo» inducendo il marito a praticare la quaresima intera che impose anche alla corte e «diceva molto bene del digiuno»[22].

Non era difficile prevedere che risultati analoghi la duchessa avrebbe saputo ottenerli in favore dei padri, la stima dei quali da parte di lei non era un mistero per Alfonso II. Nel luglio dello stesso anno Polanco aveva un motivo per rallegrarsi col p. Androzi...

«Ci siamo anche rallegrati in Domino che l'Ecc.za del Duca mostri di essere sgannata delle informationi sinistre, che gli erano state date de nostra Compagnia. Li scrive nostro P. Generale con questo gentilhuomo del Duca di Gandia suo figliuolo, che torna di là, benché in genere; et come lui stia di miglior voglia, V.R. potrà vedere il modo che si ha de tenere con S.E. per procurar li renda la limosina per la sustentazione di suo collegio, et forsa sarebbe bon mezzo la serenissima Duchessa; di là pur vederanno quando et come pur convenga far questo...»[23].

Barbara fu infatti di lì a qualche anno il tramite immediato di un nuovo rapporto del duca col p. Fulvio Androzi. La indicavano a un compito del genere il suo esemplare matrimonio e la devozione ai gesuiti. Non per nulla aveva per confessore uno di loro: il p. Lorenzo Hermanutius[24]. Alfonso si servì proprio di lei per avvicinare il rettore del collegio, invitato a palazzo il 1° marzo 1570. Faccia a faccia e «in luogo segreto» propose al suo interlocutore alcune questioni personali di coscienza, pregandolo di esprimergli il suo pensiero con franchezza.

Colto alla sprovvista sopra argomenti a lui forse non molto familiari, il padre rimase alquanto imbarazzato e chiese tempo per rifletterci; ma offertagli piena libertà di parola, espresse con schiettezza pensieri e proposte da restarne meravigliato lui stesso: «Spiritus Domini loquebatur». Fu ragionamento di tre ore circa interrotto soltanto per la stan-

---

[21] *Ital.128* 333.
[22] *Ital.129* 303v 204r.
[23] Lett. del 26.7.1566, *Ital.66* 200.
[24] L. Lukács, *Catalogi provinciae Austriae* I (Romae 1978) 690 (= MHSI 117).

chezza del p. Fulvio; ma la chiarezza con cui l'Estense gli si aprì e la sua docilità nell'accogliere rilievi e correzioni, fecero cadere di colpo le preoccupazioni del padre sulle idee e la condotta di Alfonso II, apparsegli in tutto conformi alla perfetta ortodossia: tanto fondato nella fede quanto si potesse desiderare; uomo di buona mente e coscienza; amico della giustizia, aperto e sincero nel riconoscere i suoi limiti e carenze. Il padre l'esortò a frequentare i sacramenti, a dar piena libertà ai sudditi di dirgli la verità, a parlare con saggezza del Papa e a riconoscere i benefici di Dio. Alfonso lo ascoltò con grande attenzione, mostrando di prender sul serio e volentieri quanto gli si veniva dicendo. Il p. Fulvio avrebbe desiderato che vi fosse stato presente il p. Generale e anche il Papa «che al mio parere se sapesse come sono passate le cose, et l'animo suo sí buon e candido, coi particolari che dà Iddio, ne restaria grandemente consolato»[25].

L'Estense avrebbe rivisto volentieri l'interlocutore tra due settimane e questi ne profittò per informarne il Generale, dal quale aspettava qualcosa da ricordare al duca. Ma l'occasione che spinse questo a rivolgersi per la seconda volta al p. Fulvio, fu un attacco di febbre durante un viaggio a Modena di lì a poco. Già prima aveva pensato, come confidò allo stesso, d'invitarlo ad assumere la direzione della sua coscienza, dato che il confessore ordinario, un minore osservante assai avanzato in età, e in condizioni critiche di salute, avrebbe dato all'occhio per una chiamata improvvisa. Preferì il p. Androzi, la cui visita poteva passare per un incontro normale. Quest'altro incontro segnò l'avvio a un rapporto spirituale che destò nel gesuita una impressione ben diversa da quella che si sarebbe potuto aspettare. Il colloquio lo mise a contatto con un uomo di mondo, ma informato a serietà religiosa, che non lasciava dubbi sul proposito di attuare una condotta cristiana. Si era proposto motu proprio di accostarsi ai sacramenti, e chiese all'Androzi se dovesse differire a Pasqua l'adempimento di questo dovere. «Li resposi — scrive questi — che mi parea lo dovesse fare al'hora in gratiarum actione per la recuperata salute, et poi farlo anco a Pasqua. Ne restò contento et così si confessò et poi si communicò, havendoli fatto un poco di ragionamento avanti la communione. Di che son restato tanto consolato quanto dir si possa, per haver trovate in lui tante meravigliose virtù et tanto ben disposto che potria ogni dì communicarsi. Et pure ero prima di ciò tanto lontano, che tremavo tutto a pensare che dovesse a me toccare simile assunto...»[26].

---

[25] *Ital.138* 66v (doc. 1).

[26] Androzi (13.3.'70) al Borgia, *Ital.138* 89 (doc. 2). Androzi sulla pratica sacramentale (20.5.'70): «mi parse bene con l'occasione del jubileo scrivere al duca esortandolo a far una buona confessione generale, mostrandoli come dovea farla, et mandandoli un breve compendio d'interrogazioni et di cose pertinenti a suo stato». Ibid. 205r (doc. 7). Si tratta di quei Monita lainiani richiesti dal p. Pelletier per valersene come norma nella direzione della coscienza del duca suo penitente. Cf. SCADUTO II 590-93.

Certo, non tutto nella vita di Alfonso era limpido e degno di approvazione: perciò il rettore di Ferrara non si abbandonava a fallacie:

«Con tutto quello che si è scritto et che potria far pensare molta intrinsichezza fra il Duca et me, io vado sopra di me et alla larga et pochissimo me reprometto di esso per hora in cose nostre.

Quanto alle cose del duca io non ho mai dubitato che non habbia fatto dei falsi latini, et che non habbia molto bisogno d'orationi et aiuto divino, et che non mi fusse amarissima croce haver cura di esso se non si lassasse aiutare, et dubito che in multis seducat se et seducatur, et virga Domini optima esset, et che non se ne possi sperar se non bene»[27].

Nonostante questi limiti, il p. Fulvio era sostanzialmente ottimista sui buoni propositi di Alfonso d'Este. Egli li accenna nella corrispondenza col Borgia: parte riservata a lui, parte anche destinata a passare nelle mani del Papa. Nelle prime lettere i difetti del duca sono squadernati liberamente; nelle seconde invece vengono attenuati, per lasciar posto a certo ottimismo, destinato, sembra, a creare nell'animo di Pio V un giudizio più indulgente verso il signore di Ferrara. La tattica, che si proponeva soltanto di sgombrare l'animo del Pontefice da pregiudizi, sembra aver raggiunto lo scopo.

Il 1° aprile '70 rispondendo a tre lettere (2 15 18 III) del p. Androzi, il Generale ne richiamava l'attenzione sull'effetto che le sopradette missive intorno al duca avevano prodotto in Pio V:

«... Mi sono consolato in Domino delle tanto buone nuove, che di quell'amico mi scrivete et oltra de ringratiar Dio autore di ogni bene, ho giudicato espediente che l'altro amico de Roma ne fossi informato, et communicatoli vostre lettere; et in sentirle leggere s'è visto in esso molta sodisfattione; et con tutto questo, acciò lui creda ciò che si scrive del molto zelo et rare virtù etc., com'io l'indovinavo et vi l'ho scritto, si rimette alli effecti; et tanto più che sono molte cose che in quel ragionamento scoperse, quali non senza causa li possono far desiderare il testimonio dell'opera dopo quello delle parole»[28].

Il Generale scende ai particolari concreti, enumerando i motivi che al Pontefice fanno desiderare il testimonio delle opere. Pio V rileva atti lesivi dell'autorità papale sul feudo ferrarese: la fortificazione di Lugo con notevole impiego di mano d'opera senza il suo consenso preventivo;

---

[27] Androzi (20.5.'70) al Borgia, *Ital.138* 205v.

[28] MHSI *Borgia* V 328. In risposta a questa missiva, Androzi (12.4.'70) scrive: «Dissili [al duca] a buon proposito che doveria far più capitale de V.P. che fin qui non mostrava haver fatto, et resposemi che per certo n'havea sempre fatto gran conto, et che il non haverli mai scritto era proceduto dal pensare ch'ella non l'havesse per bene, ma poi che da me altrimente sentiva, non haveria mancato per l'avenire di fare il debito. E' da ringratiare N.S.re che gl' ha dato sì buona volontà massime nelle cose essentiali et che fin qui glie la mantiene assai salda». *Ital.138* 133 (doc. 3).

la tolleranza nello Stato di cristiani passati al giudaismo fattisi circoncidere; i rapporti di Alfonso II con Venezia e la Germania ostili al Papa; il negato aiuto del ducato alla Francia; il favore particolare accordato a Cornelio Bentivoglio sul quale Pio V aveva motivi di malcontento. Androzi doveva ispirare al duca gesti concreti tali da convincere il Papa: «Questo vecchio guarderà gli effetti non le parole». Peraltro, è «particolarmente inclinato ad esserlo all'amico di là», cioè ad Alfonso, sia per essere egli stesso nato e cresciuto in Lombardia, sia anche per i benefici che l'ordine domenicano ha ricevuto dalla casa d'Este[29].

La lettera di Borgia venne portata a conoscenza dell'interessato, che, con documenti in possesso della cancelleria ducale, fece redigere un memoriale giustificativo circa i punti contestatigli. Una copia per il Borgia venne spedita all'oratore ferrarese in Roma Gurone Bertano, che la consegnò al destinatario con una lettera personale del duca datata 25 aprile 1570. Nell'Archivio romano della Compagnia si conserva il testo della informazione ducale[30], ma non la lettera accompagnatoria del duca, finita forse nelle mani di Pio V per iniziativa dello stesso Borgia. Alfonso II aveva certo interesse a che il Papa ne prendesse visione per mezzo del p. Generale, il quale avrebbe saputo smussare il tono eventualmente polemico di alcune repliche del duca con quel garbo che gli era connaturale e renderle più ostensibili al Pontefice.

Al Borgia fu pure recapitata nello stesso periodo una informazione semiufficiale del rettore di Ferrara scritta il 5 maggio nella quale il mittente ammetteva di essere stato prolisso: «Longius fui quam putaram»[31].

Assai interessante una terza redazione del documento che richiama la mano di Polanco, segretario del Borgia. Questo autografo sintetizza con qualche rettifica alcuni periodi del testo ducale e qualche rilievo desunto dalla redazione di Androzi. Sembra evidente che quest'ultimo documento sia stato compilato nella curia generalizia per destinarlo al Papa. Il testo nella ricchezza dei dati e il tono obiettivo può dirsi un buon viatico per la conciliazione tra Pio V e Alfonso II[32].

Dall'insieme di queste testimonianze emerge una esposizione dei fatti vicina alla realtà. Ognuno dei tre agenti riporta episodi sostanzialmente identici, ma con giudizi e apprezzamenti differenti secondo gli agenti e i punti di osservazione. Nel memoriale presentato da Gurone Bertano si nota la preoccupazione di far risaltare i torti arrecati al duca e allo stesso tempo attenuare la forza di atti imputati all'Estense da Pio V. Il Bertano si faceva eco della voce del suo signore, il quale nei colloqui confidenziali con Androzi dava forte rilievo ai torti ricevuti. In partico-

---

[29] *Borgia* V 329.
[30] *Ital.138* 188-189 (doc. 6). Fu consegnata il 30 aprile.
[31] Androzi (5.5.1570) al Borgia, *Ital.138* 183r-185r (doc. 4).
[32] Ibid. 186-187 (doc. 5).

lare dolevasi del contegno romano nei suoi riguardi; «di pigliar per vere le accuse malevoli che si riportavano al Papa da emuli o nemici suoi»; «di essere stata Sua Santità sempre pronta a vedere ogni male di esso et quello anco che neppur pensò mai di fare»; «che non ha mai potuto ottenere né per sé né per mezzo di molti grandi quel che da tutti era giudicato giusto, come saria far conoscere una sua causa da un altro tribunale suo»; il Papa «ha sempre mostrato di dar credito a quei che di esso ha detto male et alli suoi poco amici credendo più a quelli le bugie ch'a esso la verità»; «aveva cercato sempre di esaltare i suoi emuli et poco amici per sbassar sé». Insomma il Ghislieri trattava Alfonso II «come fusse un suo governatore»[33].

Si può ritenere che gli sfoghi dell'Estense, nella forma più cruda, fossero riservati al rettore soltanto o al Generale. Ma Androzi faceva notare al duca che non doveva sorprendersi se gli estranei nutrivano su di lui opinioni sinistre, perché anche un Androzi, che pur viveva nelle vicinanze di palazzo, lo stimava diverso da quello che poi conobbe: «cum et ego et alii viciniores peius forsan senserint»[34]. Ma nel ritratto che ne fa per il p. Generale, sa porne in risalto le qualità, incominciando da quella fede schietta e saldamente temprata, alla quale non avrebbe creduto ciecamente. Secondo il rettore di Ferrara il debole di Alfonso era un esagerato senso dell'onore «pro quo et vitam profundere paratus est, et qui tangit hunc, oculi pupillam tangit; quod mirum videri non debet»[35].

Il Generale ringraziò il mittente con lettera del 6 maggio[36], dalla quale emerge la grata impressione del duca di Ferrara per i ragguagli trasmessigli dal p. Fulvio e l'impegno del Generale di rendersi utile ad Alfonso II intervenendo presso Pio V in maniera «conforme alla sua volontà».

Agli approcci anzidetti si deve pertanto attribuire la buona piega presa dalle pratiche per la riconciliazione del Papa con Alfonso d'Este. Sacchini, che ne era informato, li riassunse così: «Ipse quoque Dux serio cepit ad res divinas animum adijcere, vehementer Fulvii Androtii, qui Collegio praeerat, fidelibus monitis hortatibusque commotus. Quae res, adiuncto Romae P. Generalis studio, atque opportuna Polanci opera, suboffensum illi mitigavit Pontificem, planeque conciliavit»[37].

[33] Ibid. 184r.
[34] Ibid. 184v n° 6.
[35] Ibid. 185r.
[36] *Borgia* V 379.
[37] Sacchini III VI 44.

DOCUMENTI

ARSI, *Ital. 138*, 1570.

1. P. Fulvio Androzi al Borgia ff. 66-67
Ferrara 2. III.

Pax X[i]
Molto R.do in X° P.re
Questa è per dire a V.P. come tre dí sono arrivorno qua due novitii che vengono de Fiandra assai stanchi et uno di essi sta in letto, che speriamo starà bene, et guarito, se ne verranno a Roma: et per dirgli anco come ghieri il Bidello mi fece chiamare dalla sua Compagnia et in luogo secreto mi propose alcune cose pertinenti a sua anima, pregandomi a dirli sinceramente quanto mi parea, dandomi ogni libertà, et come fu cosa a l'improviso et non punto pensata ne restai grandemente maravigliato, et dandomi sì gran libertà che mi era necessaria, et mi fu gratissima. Li parlai tanto liberamente, et dissi tante cose pertinenti a sua anima et a quella de prossimi suoi, che ne son restato grandemente maravigliato et pensato che *Spiritus Domini loquebatur*. Durò il ragionamento tre hore et più saria durato se per la debbilità della mia testa non l'avesse io troncato, et quel che del ragionamento recavai è prima che è tanto fondato nella fede catholica quanto quasi si potesse desiderare, et con avidità di spargere il sangue per essa et tanto aborrisce gli heretici che è cosa per molto lodarsi il Signor Iddio; 2° tanto amico della justitia quanto chi se sia; 3° di buona mente et conscientia del che me ne fece chiarissimo testimonio la prepositione delle sue conclusioni; 4° che ha di caro li siano dette tutte le sue cose, il che toccai io con mani, poiché alle sindicature da me propostoli volentieri rispondea, et a qualsivoglia etiam minima cosa da me propostoli dava ragione, sebbene io né la cercavo né l'aspettavo, che solo li dicevo le cose che di esso si dicevano. L'esortai a star ben con Dio dicendoli quanto necessario li fusse l'aiuto divino, et a guardare sempre la divina volontà et il primo suo consigliero fusse il vero Salomone; che per esser grande convenia praticar la recetta che Christo S. N. lassò di *qui se humiliat,* che fuggisse il peccato mortale che non lassa conoscer queste cose, et però si confessasse più spesso, che desse piena libertà alli suoi de dirli la verità, che parlasse de l'università saviamente, reverisse et obedisse in essa Dio, come li altri deveno in lui riverire la divina maestà *a qua omnis potestas,* che si ricordasse che quanto havea l'avea da l'autor d'ogni bene, *qui pauperem facit et ditat, humiliat et sublevat*; et tutto mostrava pigliar tanto da dovero et tanto volentieri che io et al'hora [66v] et dopoi ne son restato consolato et un poco maravigliato. Dessiderai che V.P. vi fusse presente, et anco l'istessa università, che al mio parere, se sapesse come sono passate le cose, et l'animo suo sì buono et candido, coi particolari che sa Iddio, ne restaria grandemente consolato. Li domandai licentia de scrivere a V.P.; me disse che facessi come volevo. Doppo il ragionamento mi convenne andare in luogo dove stava il secretario che m'aspettava con dessiderio, che ne è restato grandemente consolato. Fra 15 dì mi conviene darli alcuna resposta, onde mi è parso de scrivere questa a V.P., sì perchè de tutto questo è per consolarsi, sì per-

ché quanto prima mi possi scrivere qualche cosa che li potessi recordare, et anco qualc'una mostrabile. Et perché la cosa è secreta, né meno l'ho detta a questi di casa, né alli amici che ne restariano molto consolati: *ita enim expedire videtur*; però credo sarà bene non farlo sapere a molti, ma dove si vedesse giovamento per il bidello facendo testimonianza de suo buon animo, se bene né per pensamento m'ha parlato per tal causa. Sto suspirando che non si confessasse meco, il che però non posso credere, se N.S.re non mi volesse dare un'amara croce; pur in *Domino sperabo, et fiat voluntas eius*.

Sarà necessario ch'il P. Benedetto finite le sue prediche torni de qua perché sarà per grandemente aiutare questo negotio a gloria divina.

Ghieri se spedì la cosa della F[attora] che finalmente uscirà di sua casa, però con alcuni emolumenti et capitoli, che li fanno bevere il calice alquanto alegramente, et come tutto ciò fa per amore del Creatore, così si può sperare che resterà consolata, poiché in tutte le cose lo ritroverà.

Nel resto le cose di qua passano bene Dei gratia et è questa gente tanto bene affetta al bene che è cosa per darne molte gratie a Jesu Christo S.N. che aprendo qualche porta è per fare infocare il ferro per davero. V.P. sia contenta di raccomandare et far molto raccomandare a Nostro Signore il prefato negotio con questo collegio et città di Ferrara. Il 2° de marzo del '70

Di V.P. ind.mo servo in X°

Ful° A.

2. P. Fulvio Androzi al Borgia f.89

Ferrara 15. III.

Pax X[i]

Molto R.do in X° P.re

Questa sarà per dire a V.P. come doppo l'ultima mia il Bidello di nuovo mi fece chiamare et nel medesimo luogo fece meco un altro longo ragionamento nel quale, come egli mostrava di me, così restai io di esso in gran maniera sodisfatto, né haverei mai pensato tal cosa et che fusse molto lontano da quel che di esso pensavo. Dissemi che già molti dì sono havea pensato di elegermi per cura di sua anima, et le ragioni perché era restato, le quali cessate, voleva in ogni modo elegermi per ciò. Al che resposi che come ero grandemente sitibundo della sua salute, così non haverei lassato che fare per ciò, ma non sarei stato punto a proposito per quello ch'egli diceva. Et occorsoli d'andar fuori de qui et visitato da N.S.re con una febbre et dubitando ch'una medicina non l'alterasse troppo, si propose motu proprio di voler pigliare i sacramenti, et acciò, se facea ire quello che ordinariamente havea cura di sua anima che è un padre venerando, non si desse occasione di fastidi et suspetti alli suoi, mandò per me molto secretamente et havendome visto mostrò grande alegrezza et resomi conto de tutto il processo del male et perché m'havea mandato a chiamare et se mi parea dovesse a Pasqua differire li sacramenti; li resposi che mi parea lo dovesse fare al'hora, *in gratiarum actione* per la recuperata sanità et poi anco farlo a Pasqua. Ne restò contento et così si confessò et poi si communicò havendoli fatto un poco di ragiona-

mento avanti la communione. Di che son restato tanto consolato quanto dir si possa, per haver trovate in lui tante maravigliose virtù, et tanto ben disposto che potria ogni dì comunicarsi. Et pure ero prima di ciò tanto lontano, che tremavo tutto a pensare che dovesse a me toccare simile assunto; con che forsi si servirà Nostro Signore per sua maggior gloria, che si leverà il velo a molti delli rispetti humani, poiché la sua famiglia ne fa grande honore. Piacerà a V.P. fare et far fare per ciò calde orationi, et piacesse a Nostro Signore che l'università sapesse come passano le cose, perché s'alegraria molto et mutaria forse opinione. Con che mi raccomando alli S.ti Sacrifici de V.P. et de tutti li Padri. Alli 15 de marzo 1570.

Di V.P. ind.mo servo in X°

F A

Parmi grandemente necessario che il P. Benedetto venghi poi a suo tempo per qua che dovendo poi venire a Roma credo sarà per essere molto fruttuosa la sua venuta sì per quello ch'a bocca da me odirà sì per quello che sentirà dal bidello.

3. P. Fulvio Androzi al Borgia f. 133
Ferrara 12. IV.

Pax X[i] etc.

Molto R.do in X° P.re

Recevetti l'ultima de V.P. del p° di questo et sendomi parsa buona la lettera delli ponti de l'università, mi parse bene parlarne col bidello che de tutte pare renda buon conto, onde mi saria cosa di grandissima consolatione che V.P. lo potesse sentire, credendo che ne sentiria gran piacere, et s'ella fusse giudice in tale negotio staria forsi sopra di sé a dar sententia, come più a longo scriverò con più commodità. Mostrò vedermi con buon ochio et fu ragionamento de due hore, et con l'occasione li diedi quelli ricordi che N. Sig.re m'inspirava et me ne partii sodisfatto. Dissili a buon preposito che doveria far più capitale de V.P. che fin qui non mostrava haver fatto, et resposemi, che per certo n'havea sempre fatto gran conto, et che il non averli mai scritto era proceduto dal pensare ch'ella non l'havesse per bene, ma poi che da me altrimente sentiva non haveria mancato per l'avenire di fare il debito. E' da ringratiare Nostro Signore che gl'ha dato sì buona voluntà massime nelle cose essentiali et che fin qui gle la mantiene assai salda, ch'altrimente non saria mancato al demonio materia de molto male, et mi rendo per certissimo che se l'università gle parlasse l'amarebbe et havrebelo charo. Io ho cercato et cerco che cognoschi *quam suavis est Dominus*, sperando che gustata l'aqua del pozzo divino lassaria per davero la corda e l'hidria, ma conviene andare destramente et pregar l'author d'ogni bene a levarli tutte le squamme che impediscano la vera cognitione et amor perfetto di S.S.ta Maestà, et il sabbato seguente li scriverò le risposte de ciascun punto.

Quanto al P. Benedetto et sua venuta credo sarà buona, et il resto lassaremo fare a gl'amici.

Si rimandò Gio. Battista Possevino a Mantova, et s'era procurato de metter sua sorella in casa d'una persona spirituale, se bene conveniva pagar 3 sc.di il

mese per sue spese, ma poi la detta persona ha prepost'alcune difficultà et così non se ne farà altro. Nostro Signore supplischi. Con che mi raccomando alli S.ti Sacrifici de V.P. et de tutti li padri. De Ferrara alli 12 d'aprile del 70.

De V.P.

Mandasi l'accluso caso matrimoniale et s'implora l'aiuto di V.P.

ind.mo servo in X°

Ful° A.

4. P. Fulvio Androzi al Borgia ff.183-185
Ferrara, 5. V.

Pax X.i

Molto R.do in X° P.re

A l'ultima delli 29 del passato hoggi riceuta respondendo dico che quanto al negotio de Mantova il P. Bartolomeo darà risposta, et quanto al P. Benedetto s'osserverà quel che si scrive. Gio: Battista per ordine del P. Provinciale se è mandato in sua casa.

Quanto al Bidello la prima volta che li parlai delli ponti dell'università restò di volermi meglio informare, et l'ultima volta restammo ch'essendo cosa longa, per il suo che costì sta haveria fatto informare V.P. Hora pensando che il scriverli quel che è passato non potrà nocere, se bene per la longhezza volentieri mi scaricavo di ciò, tuttavia li dirò, che quanto al primo *de munitione illius castri* etc. respose che pochissima cosa era quel che volea fare et poco degna d'esser vista; 2° che potea fare anco quel che l'università non pensava per li privilegij et uso di essi; 3° che havendo tutto ciò fatto sapere a l'Università gl'havea rescritto una lettera che mi lesse, nella quale diceva restar de tutto contenta. Quanto al 2° *de promissione facta quod infra sex menses expelleret etc.* disse che mai se troveria tal promissione, né da lui fatta, che mai havea parlato a l'università, né dalli suoi, et che come non volea mancar di sua fede di cacciar quelli contra la promissione, conforme anco a quel che due Università haveano fatto alli medesimi, così non haveria mancato di sua promessa se l'havesse fatta a essa Università et che era molto pronto a castigarli severissimamente se si diportavano male, come disse haver fatto in alcuno senza haver punto di rispetto al suo proprio interesse, et molto fu di ciò parlato anco altre volte concludendoli che per honor di Dio, fama del suo luogo, et altri respetti havevo pregato et pregavo S.M.tà a metterli in cuore di levar tal feccia etc. Quanto al segno disse ch'era patente et così pare, respondendo a alcune obiettioni che se diceano et concludendo che per molte ragioni s'era fatto assai et de mano in mano se farria, et così era, poiché delle ragioni facea egli molto conto. Quanto al 3° *de ligha etc. et protestatione* parmi lo negasse gagliardamente. Così il 4°. Quanto a l'aiuto domandato da l'Università disse che il messo havea fatto cattivo offitio et che sendo tanti vinculi fra esso et quello per cui si domandava l'aiuto non havea bisogno di sproni et che havea resposto: Dite a l'università che non cade dichi quel che voglio fare, [183v] ma che volendo far da dovero mi troverà pronto a mettervi la robba et la vita, et che non havea mancato di far suo debito etc. Quanto a quel che si tiene presso di sé suspetto etc. di cui altre volte gle n'haveo ancor io detto, rispose che mai se tro-

varia tal cose etc. allegando molte ragioni, et che havea fatto sapere a l'Università che li facesse sapere qualche verità di ciò, o modo ch'egli l'havesse trovata, offerendosi dover essere severissimo esecutore lui stesso. Quanto al straparlare, disse ch'era falsissimo allegando molte cose, se bene da persone passionate, come dicea, era stato referto a l'Università. Quanto al mandare costì li sospetti etc. nel che si loda la prontezza di quel de Milano etc. *de quo etiam alias secum egeram*, respose che per esser egli molto fautore a l'offitio etc. et odiare in gran maniera questi tali, et per andare costì le cose in longo più che non se vorria, havea desiderato sempre che fussero castigati qua dove non solo non dava impedimento alcuno ma molto favore et aiuto et lassava liberamente fare quel che voleano, come era a tutti molto noto; de più che con simili cose faceano leggi di perpetua obbligatione, et che l'esser stati i suoi talvolta in simili cose liberali gl'havea causato danno et fastidio, recercandosi poi per obbligo quel che per mera liberalità s'era concesso; *quibus non obstantibus* sempre l'ho persuaso a essere in ciò molto liberale senza haver punto di paura che mai per alcun tempo li sia per ciò a tornar male alcuno. Disse finalmente che nelle cose *quae pertinent ad spiritualia*, reconoscerà esso bidello sempre l'università in luogo di quello cui persona tiene, et quanto al feudo come spetta a Feudatario, *iuxta tamen privilegia sua* etc. Lamentavasi de l'Università, prima che sempre l'havea tenuto in sì mal concetto, 2° che le parole et fatti suoi sempre ha mostrato prendere sinistramente, 3° ch'è stata sempre pronta a vedere ogni male di esso et quello anco che ne pur pensò mai di fare, 4° che ha parlato di sé et delli suoi in modi dispiacevoli dandoli brutte nothe et non vere, come disse haver provato, 5° che non ha mai potuto ottenere né per sé né per mezzo di molti grandi quel che da tutti era giudicato giusto, come saria far conoscere una sua causa da un altro tribunale suo, 6° che ha sempre mostrato di dar credito a quei che di esso han detto male [184r] et alli suoi poco amici credendo più a quelli le bugie ch'a esso la verità, 7° che gl'ha fatto sapere ch'essendo egli huomo et giovine et così atto a errare, come padre lo avisi sempre che s'emenderà, et pur non s'è fatto, 8° che havea cercato sempre d'esaltare i suoi emuli et poco amici per sbassar sé come dicea esser notorio, 9° *quod ex eius ore exierunt verba quaedam de bello indicendo etc. immo* che essendo egli Feudatario et pronto a far quel che a lui s'aspettava, tuttavia pareali esser trattato come se fusse stato un suo Governatore non se considerando i privilegij feudatari suoi et che per le molte virtù de suoi et non per mero dono gl'era stato dato il feudo, 11° che non havea per bene s'aiutasse contra quel Bidello etrusco della lite che antiquamente era fra essi et stimava fatto a sé quel che facea contra quello, 12° che pretendea haver mostrato quanto era pronto a mettere ogni suo potere et anco la vita in benefitio di S.ta Chiesa conforme a' suoi maggiori, et pur fusse trattato altrimente, 13° che havesse con collera et con parole dispiacevoli cacciato da sé un suo agente che li volea dare una sua lettera et parlarli de buone cose, et anco della poca stima che talvolta havea mostrato di far del suo Barba quando per esso negotiava, 14° che havendo cercati tutti i modi possibili per haver la gratia di essa et pur mai l'havea potuto ottenere ma tutto il contrario, 15° de molti aggravij fattili da quei de l'Università nel suo più volte et in varij tempi che disse haverli scritti, 16° di non lassar spedire una causa d'un suo suddito et eseguir la sententia data già dal Bidello d'Etruria in suo favore, de cui era arbitro eletto delle parti et da l'Università precedente, 17° che li mandati de l'Università nel luogo dov'egli sta per alcun negotio han fatto cose non conve-

nienti, et se li è dato troppo credito, 18° che tal volta ha *coram aliis* detto che tutti i Bidelli et simili sonno illaqueati in censure etc. Et quaedam alia se mihi alias dicturum et ostensurum esse pollicitus est sub rosa tamen, quae non modicam mihi admirationem allatura sint. Quae autem a me ipsi proponenda quidem semper esse statui haec sunt: p° ut de Universitate semper optime sentiat, omnia boni consulat, optima et sancta intentione omnia facere arbitretur, et quod eius muneris est paterne quidem exequi.

2° omnia a Dei manu accipienda, qui mortificat et vivificat, humiliat et sublevat, et superbis semper resistit, et non ab hominibus. Si [in] re sine ratione nil agitur in his [184v] quorum praecium est unus as, quanto magis in his quorum praecium est sanguis Christi etc.

3° quam caute et prudenter agat, et quam periculosum respicere in maioribus defectus ac veterem hominem, et in hoc circuit leo rugiens querens quem devoret.

4° ut honorem a Deo querat qui honorantes se honorificat, exaltat humiles, deposuit potentes de sede, suscitans de terra inopem et de stercore etc. quomodo enim potestis credere qui etc.

5° saepe recogitet se citius forsan quam credat ante Dei tribunal presentandum et de verbo etiam ocioso rationem redditurum in die Iudicii et ubi sint maiores qui tanta fecerunt et quid eis prosit mundi honor et inanis saeculi gloria.

6° Non miretur si Universitas non eam quam vellet de se opinionem habeat cum et ego et alii viciniores peius forsan de ipso senserint.

7° Mihi gratissimum fore, sibi utile, suis pernecessarium, si quam habet bonam voluntatem re etiam omnibus praeseferat. Multa enim in ipso damnata fuere, quae si animi sui rationes ut mihi sic aliis notae essent, merito laudarentur.

8° Ut in omnibus ad Dei consilium confugiat et eius voluntatem in omnibus perquirat quae est eius sanctificatio; ut in oratione dominica inter alia verba illa consideret scilicet: Fiat voluntas tua, et quae sit divina voluntas ex eadem oratione colligat videlicet ut sit filius Dei, haeres coeli, sanctus, Rex, regio cibo alatur, dives semper et absque aere alieno, magnanimus in dimittendis iniuriis, ut tanti patris decet filium, in omnibus invictus, et omnium malorum liber.

Quae in ipso laudanda videntur haec sunt, p°. quod sit in fide catholica optime situs, quod quidem vix credidissem, 2° quod iustitiae vehemens amator sit, 3° quod pro ecclesia Romana sanguinem profundere se paratissimum esse praeseferat, 4° quod castam vitam agat et ab omni mollitie alienam, et in multis possit transgredi et non transgrediatur, ac uxore sua contentus sit, ipsamque amanter tractet, eiusque virtutes plurimi faciat, quae vere est simplex prudens ac timens Deum, 5° quod libenter audiat quae in suis desiderantur, et mecum de rebus suis libenter et confidenter agat, 6° quod censuras timeat, et pluris eas fortasse facit quam cogitari posset, 7° humanitas in loquendo et respondendo quam nunquam putassem, 8° quod verba quae ad salutem suam spectant non aegre audiat, [185r] 9° quod blasfemias omnes, imprecationes et iuramenta vana et in se et in aliis odio prosequatur, nec blasfemos quos ipse sciat penes se retineat, 10° quod modeste de aliis loquatur et de iis etiam quos sibi malevolos esse putet, nec convitia aliqua et inhonesta verba domesticis suis inferat et gravitatem similem in omnibus ostendat, 11° quod monasteriorum monialium non modicam curam gerat, alias de illis actum fere esse putares, 12° quod in quadragesima multas conciones audiat, 13° quod confessarium sibi elegerit S. Francisci Conventualem quidem

sed senem venerandum catholicum liberum, Dei timentem, publici boni amantem, et a toto populo in maxima existimatione et veneratione habitum, nostri observantem, et quem sciam multa ei bona preposuisse, et in posterum dicturum praedictis conformia, et quod maxime ad Universitatem attinet, et quem idcirco alias mihi se legisse dixit, quatenus liberrime omnia ipsi preponat, quae ad salutem suam spectet, et sit doctus et bonus etc., 14° quod odit malos et maxime hereticos, quos nullo modo sufferre potest, et quidem se alias gessisse retulit quae sunt laude digna et relatu, nisi sub Rosa dicta fuissent.

Nec mihi quidem dubium est quia multo plura faceret, videret, contemneret, curaret, et perficeret, si Deo magis adhereret, media exequeretur, nec tanti faceret mundi honorem, pro quo et vitam profundere paratus est, et qui tangit hunc oculi pupillam tangit, quod mirum videri non debet, et compatiendum ac orandum ut aperiantur oculi etc. Longius fui quam putaram. Ferrariae die 5 Maij 1570.

P. V. indignissimus in X° servus
F. A.

5. ESTRATTO DELLA LETTERA DEL P. ANDROZI (5 MAGGIO 1570) E DEL MEMORIALE DEL DUCA, FATTO DI MANO DEL P. POLANCO. ff. 186-187

Jhs.

Delle cose scritte a Ferrara

p.ª Quanto alla fortificazione de Lugo p°. ch'era poca, 2° che secondo i privilegi e uso di quelli la può fare, 3° il gran Duca ha Castrocaro e la Città del Sole et è stato il primo a fortificare in quelle piaze forti vicine, 4° ch'ha lettera de N.S. in risposta del ragguaglio dato, dove dice restar contenta del tutto.

Sopra li hebrei dice

p.ª che non si troverà ch'abbia fatto promessa de cacciarli, ma ne anche tolera quelli che dopo il baptesimo si circoncidono in suo Stato e se alcuno tale si trovassi, che lo farà dar in mano di S.S.tà, 2° li hebrei tolera come i Papi l'hanno fatto. 3° il segno portano in logo che si vede apertamente.

Sopra il resentimento fatto

Osserva non haver fatto alcuno in quella corte de l'imperatore, né in Venetia, dove solamente avvertì quelli Signori che non intendeva che privilegio alcuno ottenuto dal gran Duca fossi a suo pregiudicio, perché hano Ambasciatori lì, et il suo ha sua residenza appresso il Duca de Saboya.

Sopra l'aiuto domandato per Franza

Dice ch'il messo fece mal officio perché lui mostrò haver dato più aiuto a Franza ch'altro potentato d'Italia, et si mostrò pronpto ad agiutare, ma non volendo S.S.tà per all'hora l'agiuto, non puole dir ciò che potria far, quando fossi ricercato, ma facendosi da dovero ch'offerse vita e robba etc.

Della legha

Afferma non esser fatta.

De Cornelio

p.ª che pensava restassi sodisfatto N.S. con l'offerte fatte d'esso Cornelio di star alla prima, et così hebbe un breve che mostrava sodisfacione. 2° Si dole ch'alcuni sono all'intorno de S.S.tà che con far mali offici verso la persona sua, rinovano il mal concetto intorno alle cose sue. 3° che se se li fa constare niente contra la fede lui stesso sarà l'essecutore. 4° del straparlar, ch'era falsissimo ciò ch'era referto a N.S.

De mandare li sospetti a Roma all'Inquisitione

p.ª disse che per esser lui fautor del S.to Officio, et per odiar di tali molto, et perché vanno le cose in Roma più in longo che si vorrìa, havea desiderato fossino castigati là, dove non solamente non darebbe impedimento, ma ogni favore al S.to Officio. 2° disse che con simili cose si facevano legi de perpetuo obligo, et che li suoi hano patito in ciò per il passato. 3° finalmente nelle cose spirituali sempre riconoscerà il Papa in loco di Christo, et quanto al feudo come s'aspetta a buon feudatario. Il Rettor l'essortò et pensa li persuase a esser liberale in mandar li tali etc.

Alcune cose de che il Duca alquanto si lamenta.

p.ª che sempre N.S. l'habbia tenuto in mal concetto mostrando prender sinistramente le parolle e fatti suoi, et usando prompteza in credere il mal d'esso, benché alle volte ne anche pensato l'havesse, et dir anche alcune cose, che gli erano di qualche nota, dove il Duca ha provato non esser ben informato N.S.

2° che non ha potuto ottener per sé né per mezzo d'altri alcune cose quali pur si giudicava per molti esser giustificate, né è stato creduto lui, neanche li suoi, come altri da S.S.tà.

3° che li ha fatto intendere ch'essendo huomo, et atto ad errar, desiderava esser avisato da S.S.tà come da padre per emendarsi, et non l'ha fatto.

4° ch'havea essaltato suoi emuli per sbassar esso, et havea detto qualche parolla de farli guerra, et essendo esso feudatario è prompto a far ciò che si convenessi.

5° che il Papa non havea per bene s'aiutasse contra el gran Duca della lite che anticamente era fra essi, et havendosi esso mostro pronto a meter la vita et ogni suo poter per la S.ta Chiesa, non pare sia trattato come tale.

6° che si haveva levato dinanzi un suo agente che li havea de dar una sua lettera, et parlargli de bonne cose, e il suo barba nelli suoi negoci non trova tropo accoglienza.

7° ch'ha cercato tutti i modi posibili per haver sua gratia, et non l'ha potuto ottener.

8° d'alcuni aggravi ch'ha ricevuti de ministri de N.S., et de non lasciare espedir certa causa d'un suddito d'esso Duca in suo favor, essendo data sentenza per l'arbitro eletto delle parti, et approbato de Pio papa IIII.

9° ch'alcuni mandati del Papa in Ferrara per alcun negotio, han fatto cose non convenienti e se li è dato tropo credito.

Li ricordi che li dette

p.° che senta sempre bene del Papa et interpreti il tutto in buona parte.

2° che il tutto pigli de mano de Dio, cui providenza s'estende alle cose minime.

3° che proceda cautamente, et quanto è pericoloso considerar defecti in superiori.

4° che ricerchi da Dio l'onore etc. et pensi che presto sarà presentato avanti esso.

5° che non è gran cosa ch'il Papa habbia sentito mal d'esso poiché lui, et altri vicini, forse hano sentito pegio.

6° che farà ben se la bona volontà ch'ha, la mostrerà di fuori nei fatti.

7° ch'in tutto ricorra a domandar consiglio a Dio, et cercar sua voluntà etc.

Le cose da laudar in Esso

p.° ch'è benissimo fondato nella fede catholica

2° grande amator della justitia

3° prompto a dar il sangue per la Chiesa Romana

4° che guarda castità coniugale benissimo, et molto ama et stima la moglie

5° che ode volontieri ciò che si desidera in esso, et le cose de sua salute eterna

6° che teme le censure più che si potrebbe forse pensare

7° ha molta humanità nel parlare, et d'altri parla modestamente, etiam malevoli

8° biastematori non li comporta apresso di sé, né iuramenti vani, né dice iniurie a nessuno

9° ha gran cura de monache, et loro monasteri andariano male senza esso

10° la Quadragesima volontieri ode prediche, et i dotti etc.

6. Cose particolari del duca Alfonso II Este comunicate al P. Borgia dall'oratore ferrarese Gurone Bertano con lettera del duca in data 25 aprile 1570. ff. 188-189

Sopra la Fabrica di Lugo.

Che è quello che noi habbiamo fatto riferire a S.S.tà et del tutto in una nostra lettera appresso il Car.le mio Zio che S.S.tà può sempre farsi mostrare ad ogni voglia sua.

Che il Car.le Sforza ha detto di havervi mandato uno Ingeniere et di havere la pianta del luogo precisamente come sta.

Che nondimeno quando ci paresse mettere conto allo stato nostro, potessimo fortificare quella Terra, come hanno fatto i nostri predecessori in diverse parti in questo stato che si riconosce dalla Chiesa senza che mai habbiano chiesta licenza alcuna.

Che Lugo fu dato alla casa nostra con tutti i suoi fortilitij i quali erano sofficienti per la guerra d'all'hora, talché si possono sempre accomodare secondo i tempi.

Che Papa Alessandro ne investì il Duca Hercole primo, et Pavolo III con l'ultima investitura che si è havuta dalla sede apostolica ha specificata quella Terra di Lugo, per modo che la teniamo della maniera che teniamo il resto che riconosciamo dalla Chiesa.

Che il Duca di Fiorenza ha Castrocaro et la Città del Sole in piazze fortissime poco discoste da quelle nostre giuridizioni. Et che è stato il primo a fare fortezze importanti nella Romagna, in faccia dello Stato Ecclesiastico tutto aperto.

Sopra gli Hebrei.

Che hebrei che si circoncidano nello stato nostro dopo havere il battesimo non sono da noi tolerati, perché non sappiamo d'alcuno. Et quanto all'havere promesso di discacciarli non promettessimo mai di discacciare quei che vivono all'hebraica, et sono venuti nel nostro Stato dichiarati per tali: et per tali accettati dal S.r Duca nostro padre: che fece questo inherendo alle deliberationi fatte sopra ciò dai Pontefici medesimi: et quando si troverà alcuno che in questo stato si sia circonciso dopo il battesimo noi senza altro il manderemo nelle forze di S.S.tà. Che sono tenuti a portare il segno in tal modo che si vegga sempre discoperto, né il Duca di Savoia né quel di Fiorenza hanno fatto in ciò più stretto ordine del nostro.

Sopra la Lega.

Che queste sono tristitie di chi ha cercato di male edificare S.S.tà verso di noi, la quale dai Principi medesimi d'Italia può chiarirsi se vi sia sorte alcuna di Lega o di parola o d'intelligenza che concerna questo fatto.

Sopra la protesta.

Che è cosa consueta in tutti i tempi che l'Imperio delle cose temporali che tiene spettarsi a lui faccia di simili proteste, et ch'è ben noto a S.S.tà l'humore degli Elettori, né mai noi habbiamo fatto toccare parola alcuna a S.M.tà Cesarea, con la quale habbiamo altri negotii ch'è questo: et che per havervi noi mandato il S.r Don Alfonso non è giusto che si facciano queste illationi.

Sopra il risentimento fatto da noi.

Che si come non habbiamo mossa S.M.tà a fare protesta alcuna bastando a noi d'esser Duca della maniera che portano le nostre investiture, le quali teniamo per validissime, così non habbiamo fatto alcun risentimento in quella Corte. Né in Vinetia habbiamo fatto altro che avvertire quei Signori che noi non intendiamo che privilegio alcuno ottenuto dal Duca di Fiorenza possa essere a nostro pregiuditio, per essere Vinetia luogo ove il nostro Ambasciatore ha la solita residenza appresso quel di Savoia. Et che in queste cose tanto importanti all'honore di noi et de nostri successori habbiamo da sirvir della maniera che si conviene.

Sopra gli aiuti per Francia.

Che facessimo rimostrare a S.S.tà di havere aiutato il Re di Francia più di quello che fosse per fare alcun altro Potentato d'Italia. Et che particolarmente gli havevamo lasciati i danari maturi che a noi si dovevano per le nostre assignationi.

Che ci esshibissimo paratissimi a fare anche tutto ciò che ne fosse possibile, ma che non potevamo specificare cosa alcuna perché S.S.tà non volea all'hora gli aiuti, et per quello che può occorrere non potevamo sapere in che termine potessimo essere quando poi S.S.tà volesse che l'aiutassimo a quel soccorso.

Sopra il S.r Cornelio Bentivoglio.

Che veramente la letera che scrivessimo a S.S.tà in tal oggetto et che facessimo lasciare nelle sue mani potea disgannarla, stante le gagliarde offerte alla prova che facea esso S.or Cornelio, et che noi ratificavamo sopra la nostra parola. Et stante l'ultima letera diffusa che scrivessimo al Proc.re Martello la quale fu dei 22 di Luglio, et restò anche appresso S.S.tà et fu veduta et considerata dal Car.le Alessandrino. Anzi tanto più speravamo che sì in questo capo come in molti altri S.S.tà fosse rimasta appagata, per haverci risposto con un suo breve tutto pieno di satisfattione et d'humanità. Ma il difficile àddito che hanno i nostri non solo a farle credere la verità, ma anche ad essere introdotti alla persona sua: et le continue instigationi d'altri che sempre le sono d'intorno et per vie indirette la persuadono contro di noi, et a disfavore delle cose nostre è cagione ch'ella ritorni ogni qual dì alle cose di sempre.

Quanto poi al ragionamento fatto da S.S.tà circa i tempi del S.r Duca nostro padre, noi non vogliamo lasciare di dire che si sa benissimo quanto sia più sempre cresciuta la devotione in tutto lo stato nostro, et particolarmente in questa Città con tutto che da quel tempo a questo il mondo si sia ito più sempre infettando. Et che è notissimo come noi viviamo, et quanto soccorriamo tutti i luoghi religiosi et pii. Et quanto siamo fauttore dell'Inquisitione senza guardare in viso a persona. Et circa Madama nostra madre, ben in altri tempi si havrebbe potuto ovviare da principio ai gravi scandali che seguirono: ma si lasciò scorrere la cosa tanto oltre che già la Città cominciava a patirne: et che noi venimmo a tale che S. Altezza elesse di partire più tosto che restare qua et vivere a modo nostro, dalla quale mala sua satisfattione è derivato che noi habbiamo fatta una perdita grandissima che tutto ché fosse da noi preveduta et tenuta per certissima sì per quello ch'essa Madama ci accennò, come per quello che ci potessimo imaginare, nondimeno non ce ne curassimo, preferendo il culto divino a tutto il resto. Questo danno per le donationi fatte da S. Altezza delle schiette pretensioni che provenivano a noi, è grandissimo, sapendosi che gli stati hereditarij del Re Luigi che non erano della Corona di Francia et andavano [*manca il resto*].

7. P. Fulvio Androzi al Borgia — f. 205
Ferrara 20. V.

Pax.

Molto R.do in X° Padre

Questa è per dire a V.P. come ghieri se recevette l'ultima delli 13 di questo et saria stata di molto conforto a l'infermi et altri simili la buona nuova del giubileo se fusse venut'a tempo.

[...]

Questi dì mi parse bene, con l'occasione del Jubileo scrivere al Duca esortandolo a far col suo confessore una buona confessione generale, mostrandoli come dovea farla, et mandandoli però un breve compendio d'interrogationi, et di cose pertinenti a suo stato. De più aggiunsi quel che doppo questa vedrà, et tutto intendo lesse minutamente, et per alcune conjecture credo habbia fatta la confessione generale, et intendiamo che suo germano anco vuol farla con uno de nostri.

Non mi scordo del negotio de mons.r Nichetto cui compimento desidero più che S.S., et quest'altra settimana lo devo consultar con una persona d'importanza nostro grande amico che non meno con consiglio che con altro potrà aiutarne, et tutto se scriverà a suo tempo.

Con tutto quello che si è scritto et che potria far pensare molta intrinsichezza fra il bidello et me, io vado sopra di me, et alla larga, e pochissimo mi reprometto di esso per hora in cose nostre.

[205v] Quanto alle cose del Bidello io non ho mai dubitato che non habbia fatto de falsi latini, et che non habbia bisogno d'orationi et aiuto divino, et che non mi fusse amarissima croce haver cura di esso se non si lassasse aiutare, et dubito che *in multis seducat se et seducatur, et virga Domini optima esset,* et che non se ne possi sperar se non bene. Con che alle sante orationi di V.P. ne raccomandiamo. Di F. alli 20 di maggio del '70.

Ho scritto quanto di sotto parendomi non solo bene ma necessario che V.P. sia minutamente informato delli negotii di qua.

Di V.P. ind.mo servo in X°
Fulvio A.

Copia f. 206

Dessidero molto, come molto amo V.E., che non perdonando a spesa o fatiga alcuna per haver l'amicizia e gratia del Papa, Imperatore e Re Filippo meno la perdoni per haver quella di Dio onnipotente da cui V.E. ha riceuto l'essere, l'animo, il corpo, il stato, et quanto ha, et che solo in un punto li può torre la vita, il stato, l'honore e l'anima, et in cui comparatione tutti li principi passati presenti e futuri sonno come un pulice anzi niente, e ciò desidero per più cause.

P.a che dovendo V.E. governar bene se stessa, la sua città e tutto il suo Stato, ciascuno de quali recerca tutto l'huomo, né potendo noi non che fare ma né pur pensare cosa buona senza la divina gratia, seguene quanto ne sia necessaria la gratia di Dio.

2° Perché, come dice S. Agostino, li principi retengano due persone, la privata e la publica, et come privati deveno servire fedelmente Iddio, et come principi tenendo il luogo de Dio *a quo est omnis potestas et per quem reges regnant,* deveno procurar l'honor de Dio, sempre havere avanti l'ochi et esser pronti a mettervi la vita, e però è necessaria la divina gratia.

3°. Per la pace del cuore e consolatione de cui son privi quelli che non hanno né stimano la gratia divina, che la pace è promessa a gli huomini de buona volontà et non è pace a gl'impii e nostro Signore con parole et esempi et parabole massime del figliol prodigo lo mostrò, che essendo Dio autor della pace e d'ogni piacere come sentirà pace quel che sta lontano da Dio, et come da piaceri et gloria del mondo sentirà conforto, sendo queste spine come disse Cristo S.N.,

et è impossibile dal peccato cavar contento, tanto odiato da Dio che per dare a lui la morte la diede al figliuolo, et sendo Dio fine de l'huomo et l'anima immortale incorruttibile e capace de Dio, è impossibile senta pace finchè non ha Dio et che da cose frali poss'esser consolato, onde N.S.re gridava et grida: *Venite ad me et ego reficiam vos.*

4°. Acciò V.E. sia esaltata in questo mondo ancora et impari il modo d'esser esaltato, che sendo Dio padrone de tutti gli honori, e distribuendoli come le pare, esaltando gl'humili et abbassando i superbi, suole anco di qua esaltar quei che fanno liga seco et hanno fame della divina gratia.

5°. Acciò nelli negotii suoi tanto importanti massime con S.S.tà non faccia errore alcuno, governato dal Signor Iddio che dà la sapientia a gl'humili, et è impossibile non sdrucciolare par davero et non perdere la debita simplicità, reverentia et obedientia senza la divina gratia.

6°. Per la buona fama presso i suoi et altri e per la gratitudine de tanti benefici riceuti et che ogni momento receve da Sua Maestà et massime per la miracolosamente restituitali sanità a Modena, stimando sia detto a sé «Vade et noli amplius peccare ne aliquid deterius tibi contingat», altrimenti doverà temere o di brevità di vita o d'alcuno reo incontro *quod Deus avertat.*

7°. Per il dessiderio ch'io tengo per la divina gloria di non restar defraudato di V.E. et di quel che tante volte ho detto e scritto delle virtù sue rare, di temere Iddio, reverire i suoi maggiori, tener conto di sua salute, d'esser principe catholico, amator delle virtù, massime della justitia et nemico d'ogni vitio.

8°. Perché ha da morire, né sa dove, come o quando, onde sempre gli è necessario stare in gratia de Dio, aborrire il peccato mortale che fa perder questa gratia et ogni bene, e fa erede dell'inferno e servo del diavolo, e pensi pur che su l'ultimo [206v] di sua vita deve venire a duello col demonio, anzi con molti suoi capitalissimi inimici et che in ogni hora cercano di farli perdere la vita, il Stato, la fama, e l'anima col mezzo del peccato mortale, sapendo che loro hanno tutto ciò perso per l'offesa di Dio; si come dunque, se dovesse venire a duello con alcuno suo potentissimo nemico niente pensaria più dì e notte che d'esercitarsi nelle armi, cercar buoni patrini, et metter ogni cosa sottosopra, così adesso che ha tempo non perda tempo, faccia stretta amicizia con Dio et esercitisi nelle armi spirituali, pigliando tutti questi avisi da Dio, havendoli per bene, come non spreggiaria chi li promette alcuno augmento di sanità o ricchezze terrene. E mi perdoni, che l'amor non ha termini.

SUMMARY

Jesuit involvement with the Estense family goes back to 1537 when two of the first companions arrived in their city, and Ercole II offered his good offices to obtain approval for the Society. A devout son of the Church, Ercole did not fail to inculcate similar devotion in his son Alfonso. Nevertheless the situation in Ferrara was regarded with suspicion in ecclesiastical circles because of the heretical tendencies of the Duchess Renata, whose conduct was reported, with good reason, in one of the last confidences of Alfonso II manifested to Borgia by the Ferrara orator, Gurane Bertano. The affair had gone so far that the duke was forced to put his mother on notice to return to France, since he placed religious interests before economic gain.

The rector in Ferrara, Fulvio Androzi, did not cast doubt on Alfonso's orthodoxy; but Polanco's convinction that Alfonso II would be generous toward the Society was not quickly confirmed, even though Cardinal Ippolito d'Este made recommendations to his nephew to contribute to the colleges in his State which were in need. To resolve the thorny problem, Borgia thought of giving his confidence to the Duchess Barbara, if only for the time being. However, in the first days of the princely wedding festivities, along with good wishes for the spouses, the General counselled Androzi to avoid visits to the dukes in order not to give offence to Alfonso, who had advised Fr. Fulvio not to approach the young duchess since he wished to manage her in his own way.

Barbara's desire to help the college was more a matter of good will than concrete possibility; but when she insisted on being informed about the state of the college, she was told that the community desired only the good will of the duke; no mention was made of giving of receiving. But certain concrete facts were porposed to her by which she might allay the sinister impressions in the mind of her consort. From then on for a certain time, the duchess was the immediate go-between leading to a new relationship between the duke and Fr Androzi, to whom he proposed face to face his questions of conscience. The candour with which Estense opened his soul put to rest the apprehensions of Fr. Fulvio with regard to the ideas of Alfonso, «a men of good mind and conscience», whose favour signaled the beginning of spiritual relationship with a lord who left no doubt as to his Christian conduct. An optimist about the good intentions of Estense, Androzi revealed them progressively in his correspondence with Borgia, through whom he hoped to dissipate the ancient prejudices of Pope Pius V. Agreeing with the suggestions of the Rector of Ferrara, Borgia informed the pontiff about the good dispositions of the duke, which gave him pleasure and at the same time provided reasons for abandoning the former ill will.

From the totality of the various testimonies emerges an exposition of the various episodes in which each of those involved in the case arrives at substantially the same reality, but with different evaluations according to the different viewpoints.

Among the last reports to the General, a lucid summary by Polanco on behalf of Alfonso II emphasizes the complex relations between the duke and Holy See and the General's duty to intervene efficaciously on his behalf with Pope Pius V. And in these overtures, there was need for careful management of details in order to bring about the reconciliation between Estense and Pope Pius V.

ESTADO DE LA COMPAÑÍA AL FINAL DEL GENERALATO DE SAN FRANCISCO DE BORJA

CÁNDIDO DE DALMASES S.I. - Roma.

Al final de cada generalato, los historiadores de la Compañía han acostumbrado trazar un cuadro del estado de la Orden en aquel preciso momento de su historia. Así lo hizo el padre Juan de Polanco por lo que se refiere a los dos primeros generalatos[1] y lo ha realizado también el padre Mario Scaduto con el del padre Diego Laínez[2]. Como complemento de una biografía de san Francisco de Borja, recientemente publicada[3], me propongo hacer lo mismo respecto al tercer general de la Compañía. Con los datos que voy a presentar será posible formarse una idea de la expansión geográfica y numérica de la Orden, al cumplirse los primeros treinta y dos años de su existencia.

La documentación conservada en el Archivio romano de la Compañía (ARSI) y, sobre todo, los catálogos antiguos de las provincias y de las casas, nos ofrecen materiales abundantes y precisos para intentar esta reconstrucción. Entre todos, nos van a ser especialmente útiles dos de estos catálogos. El primero es el conservado en el códice *Rom. 53* lr-llr. El segundo lleva la sigla de *Hist. Soc. 32*[4].

El de *Rom. 53* fue compilado con ocasión de la segunda Congregación de procuradores, convocada por san Francisco de Borja para mediados de 1571. Algunos de estos procuradores llevaron a Roma un catálogo detallado de las provincias a las que representaban. Con estos

---

[1] Para el generalato de san Ignacio, MHSI *Polanci Chronicon* VI 39-43; para el padre Laínez, instrucción del 8 de diciembre de 1564, MHSI *Polanci Complementa* I 511-516.

[2] SCADUTO II 792-802.

[3] C. DE DALMASES, *El padre Francisco de Borja* (Madrid 1983 = BAC popular, 57).

[4] En el ARSI hay otros catálogos, útiles para nuestro propósito. *Hist. Soc. 31* tiene una lista por orden alfabético de los profesos de cuatro votos, de 1541 a 1657. Otro catálogo es el del códice *Hist. Soc. 41,* que presenta: *Societatis universae status et numerus sub finem anni M.D.LXX.IIII.* Está formado con los catálogos enviados a Roma por las varias provincias, entre 1573 y 1574. Tiene al principio un índice de personas, por orden alfabético de los nombres de bautismo. Existe una lista relativamente moderna de los profesos, entre 1541 y 1705, distribuida por años, y por nombre alfabético dentro de cada año, en el códice *Hist. Soc. 147.* La mayor autoridad la tienen, como es natural, las fórmulas autógrafas de la profesión, cuando han sido conservadas. Se encuentran, principalmente, por lo que se refiere a España, en *Hisp. 1*; a Italia, en *Ital. 3*, a Alemania y Francia en *Germ. 1*, para Portugal, en *Lus. 1.* Dado el elevado número de jesuitas que vivieron en Italia en los primeros 25 años de la Compañía, es de suma utilidad: M. SCADUTO, *Catalogo dei gesuiti d'Italia 1540-1565* (Roma 1968 = Subsidia ad historiam S.I. 7).

datos y otros comunicados oralmente, el padre Juan Fernández[5], miembro de la secretaría general, compiló un catálogo de toda la Compañía, tal como estaba a mediados de aquel año 1571, dando para cada una de las 18 provincias de que constaba entonces la Compañía los datos siguientes: el nombre de las casas y colegios y de sus respectivos rectores, el número de sujetos que tenía cada domicilio, la lista de las rentas, firmes y esperadas, con que contaba. Sigue una lista completa de los profesos de cuatro votos, con el nombre del interesado, el lugar y la fecha de la profesión y el nombre del superior que la recibió. Viene, a continuación, un cálculo global de los profesos de tres votos y de los coadjutores espirituales y temporales. No se mencionan ni los novicios ni los escolares y coadjutores temporales no "formados". Se da, con todo, un número total de los padres y hermanos de que constaba la provincia. Todo ello referido, como es natural, al tiempo de la confección del catálogo, es decir, a mediados de 1571. Dado que san Francisco de Borja tuvo que salir de Roma el 30 de junio de dicho año, para acompañar al cardenal Michele Bonelli en su misión a las cortes de España, Portugal y Francia, y que no regresó a Roma hasta el 28 de septiembre de 1572, dos días antes de morir, podemos decir que este catálogo refleja el estado de la Compañía al final del generalato de Borja, porque fueron pocos los colegios que se abrieron durante su ausencia de Roma y pocos también los jesuitas que hicieron los últimos votos en aquellos quince meses.

El códice *Hist. Soc. 32* está todo dedicado a presentar una lista de los jesuitas que hicieron sus últimos votos durante los años 1541-1572, con algunos datos posteriores a esta fecha. El catálogo se iba poniendo al día, tachando los nombres de los jesuitas que iban muriendo, y añadiendo los de aquellos que iban haciendo los últimos votos. Respecto al catálogo de *Rom. 53* tiene la ventaja de que da los nombres, no sólo de los profesos de cuatro votos, sino también los de tres votos y de los coadjutores espirituales y temporales formados. En cambio, nada dice respecto a las casas o colegios, sus rectores y sus rentas.

Para mi intento hubiese podido bastar editar simplemente el catálogo de *Rom. 53*, pero he preferido seguir otro camino, por estas razones. Este catálogo tiene algunas omisiones. Así, respecto a las provincias de Andalucía, Francia y Lombardía, omite los nombres de los rectores. En las provincias de Castilla y Toledo no pone el nombre de la ciudades en

---

[5] Juan Fernández, de la diócesis de Avila, nacido c. 1534, entrado en Roma el 6.07.1559. Miembro de la secretaría de la Compañía: "scrive in segreteria"; *Hist. Soc. 41* 86r; *Rom. 78b* 13. Coadjutor espiritual formado, Roma: 25.05.1578; *Ital. 3* 436r. Muerto en el colegio de los Penitencieros de San Pedro el 15.06.1586: *Rom. 53* 110. SCADUTO, *Catalogo* 55. Este catálogo ha sido utilizado por L. LUKÁCS, *De origine collegiorum externorum*... AHSI 30 (1961) 105-121.

las que los profesos hicieron su profesión y el de los superiores que las recibieron. Pero la razón principal es que, mientras este catálogo mantiene los nombres de algunos jesuitas que murieron antes del 30 de septiembre de 1572, fecha de la muerte de san Francisco de Borja, nada dice de las casas de la Compañía que se abrieron entre mediados de 1571 y el 30 de septiembre de 1572, fecha de la muerte de san Francisco de Borja, ni de los jesuitas que hicieron su profesión en este lapso de tiempo. Estos datos hemos procurado completarlos, con el fin de presentar un cuadro, lo más completo posible, del estado de la Compañía al final del tercer generalato.

Una vez escogido este camino, ha parecido mejor no reproducir el texto del catálogo, escrito en parte en italiano y en parte en latín, en el que no faltan incorrecciones respecto a la transcripción de los nombres. He optado por traducirlo al castellano, siguiendo estas normas: las correcciones y añadiduras mías van en letra cursiva, de modo que el que quiera ver qué es lo que contiene el catálogo original pueda descubrirlo a simple vista. Los nombres de las ciudades y de las personas se ponen en la forma más usual en castellano. Los apellidos, en cambio, van según se escriben en en el país de orígen, salvo aquellos casos en los que la forma latinizada era la más corriente en la época.

Para que el elenco resultase más completo, se añade, para cada casa o colegio, el año de su fundación. Para determinarlo se pueden seguir varios criterios, que van desde la admisión oficial del nuevo establecimiento, hasta la aportación de un capital para el sustentamiento de los jesuitas del colegio. De ordinario, he escogido como año de la fundación de un colegio aquél en el que un grupo de más o menos jesuitas se instaló en una determinada ciudad. Suele coincidir con el de la apertura de las clases.

En el catálogo de *Rom. 53* se indica quién fue el provincial de cada provincia y, en algunos casos, el procurador elegido para la Congregación de procuradores de 1571. El nombre del provincial, en nuestra edición va contraseñado con una +, mientras que el del procurador lo distinguimos con un asterisco (*).

Antes de ofrecer el texto del catálogo, será útil presentar algunos datos de conjunto.

1. Las provincias y los provinciales

Las provincias de la Compañía, al término del generalato de Borja, eran diez y nueve. En 1567 Borja fundó la provincia Romana, en 1568 la del Perú y en 1572 la de México. La Romana absorbió la anterior de Toscana: las del Perú y México sucedieron a la de India occidental.

Los provinciales de la Compañía, en 1572, eran los siguientes: Provincia Romana, padre Alfonso Ruiz; Castilla, padre Gil González Dávi-

la; Andalucía, padre Juan de Cañas; Toledo, padre Manuel López; Aragón, padre Antonio Cordeses; Nápoles, padre Alfonso Salmerón, aunque el catálogo atribuye este cargo al padre Dionisio Vázquez, que actuó como viceprovincial; en Sicilia el catálogo de *Rom. 53* pone al padre Juan de Montoya, con el padre Jerónimo Domènech como visitador (en 1571 volvió a ocupar el cargo de provincial, por tercera vez); Lombardía, padre Leonetto Chiavone; Portugal, padre Jorge Serrão; India oriental, padre Antonio de Quadros; Brasil, padre Ignacio Tolosa; India occidental (Perú), padre Jerónimo Ruiz de Portillo; México, padre Pedro Sánchez; Francia, padre Edmundo Hay; Aquitania, padre Claudio Mathieu; Rin, padre Antonio Vinck; Germania superior, padre Nicolás Lanoy; Flandes, padre Balduino Delange; Austria, padre Lorenzo Maggio.

2. Los colegios fundados por Borja

ESPAÑA. Prov. Bética: Marchena (1567) y Baeza (1571). Prov. de Toledo: Navalcarnero (1565), Sigüenza y Segura de la Sierra (1569), Caravaca, Huete y Oropesa (1570). Prov de Castilla: León (1571).

ITALIA. Turín (1567), Téramo y Brescia (1570), Caltagirone (1571), Milán-Brera (1572). Podemos enumerar entre los colegios al de los Penitencieros de la Basílica de San Pedro en Roma (1570).

PORTUGAL. Funchal, en la isla de Madeira (1570) y Agra, en la isla de Terceira (1570).

FLANDES. Saint-Omer (1567), Douai (1568), Cambrai (1569), Amberes (1570).

ALEMANIA. Würzburg y Espira (1567), Munich y Hall (1569), Fulda (1571).

FRANCIA. Aviñón, Chambéry y Lyon (1565), Toulouse (1566), Verdun (1570), Burdeos (1572).

AUSTRIA. Pertenecieron a la provincia jesuítica de Austria los colegios de Pułtusk (1565), Olomouc (1566), Vilna (1570) y Poznań (1571). Los de Innsbruck y Hall, aunque situados en el Tirol, pertencieron por entonces a la provincia de Germania superior.

3. Las casas profesas

Siguiendo las recomendaciones de la segunda Congregación general, Borja tuvo cuidado de que se aumentasen las casas profesas, convirtiéndose en tales algunos colegios, anteriormente fundados. Tal fue el caso de las casas profesas de Venecia (1570), Toledo (1566), con casa nueva en 1569, Valladolid (1567), donde se mantuvo también el colegio, Burgos (1571), que en 1581 volvió a ser colegio. En 1571 se pensaba tam-

bién en la de Sevilla[6], que no se abrió hasta 1580.

4. Los noviciados

Es conocida la predilección de Borja por los noviciados, debida a la persuasión de que de la buena formación de los novicios dependía el bien de la Compañía. Se abrieron algunas casas especiales para ellos. En Italia, el noviciado de San Andrés del Quirinal en Roma (1566), y los de Città S. Angelo (Téramo), Nola (1568), Novellara (1571) y Arona (1572). En España el de Villarejo de Fuentes, en la provincia de Cuenca (1567) y Alcalá, con lugar separado del colegio (1567). Es de notar que, durante su último viaje a España, Borja firmó el 6 de enero de 1572 la fundación del noviciado de Villagarcía, que, iniciado cinco años más tarde, se hizo famoso en la historia de la Compañía. En muchos casos, el noviciado funcionó en un lugar separado, dentro de un colegio ya existente. Tal fue el caso de los noviciados de Alcalá, Gandía, Navalcarnero, Villar, Evora, Maguncia, Munich, Palermo, Cerdeña, Tournon, Verdun, Aviñon, Tournai, Bahía (Brasil), por citar solo algunos.

5. Los rectores

Como hemos dicho, el catálogo de *Rom. 53* pone, aunque no para todas las provincias, el nombre de los rectores de cada colegio. En esta edición se dejan estos nombres tal como están, aun cuando posteriormente hubiesen experimentado variaciones, antes de la muerte de Borja. Por citar un solo ejemplo, se pone como rector de Plasencia el padre Juan de Valderrábano, quien el 31 de diciembre de 1571 fue sustituido por el padre Juan Azor. En los casos de omisión del nombre del rector, lo suplimos, tomándolo de fuentes fidedignas. En las notas procuramos poner al día los nombres de los rectores, hasta la fecha del 30.09.1972.

6. Padres y Hermanos

El catálogo ofrece, para cada provincia, la lista de todos los profesos de cuatro votos. Nosotros la ponemos al día, suprimiendo aquellos que habían muerto antes del 30 de septiembre de 1572, y añadiendo aquellos que hicieron la profesión posteriormente a la compilación del catálogo y siempre hasta la mencionada fecha tope. De los otros jesuitas no se da más que el número existente en cada provincia. También éstos los hemos contado, ajustándolos a la fecha del 30 de septiembre de 1572. Para facilitar la consulta hemos redactado, además, dos tablas: 1ª Profesos hechos en tiempos de Borja[7], profesos existentes hasta el final

---

[6] *Hisp. 141* 325r.

[7] Lista de los profesos de cuatro votos en tiempo de san Ignacio: MHSI, FN I 63*-65*; en tiempo del padre Diego Laínez: MHSI *Epp. Nadal* II 590-592.

del generalato y profesos muertos durante este mismo lapso de tiempo. 2ª Totales de los jesuitas, dividiendo en dos columnas, la primera para los mencionados en el catálogo de 1571 y la segunda para los que vivían el 30 de septiembre de 1572, tomándolos respectivamente de los catálogos de *Rom. 53* y de *Hist. Soc. 32.* En esta segunda lista hemos dispuesto las provincias por orden de naciones.

En la lista de la segunda tabla puede llamar la atención el reducido número de coadjutores espirituales que se mencionan y, en cambio, el más elevado de los profesos de tres votos. Pero hay que tener en cuenta que por aquel tiempo estaba en vigor la orden de Pío V, dictada en 1567, en virtud de la cual todos los religiosos habían de hacer la profesión solemne antes de recibir las órdenes sagradas. En aquella situación, opuesta al pensamiento de san Ignacio respecto a la admisión a los grados, la Compañía optó por la solución de conceder a los ordenandos la profesión de tres votos. En algunos casos, como son los de las provincias de Castilla y de Lombardía, se hace notar expresamente que algunos de estos profesos de tres votos habían hecho esta profesión "secundum Constitutiones", mientras que otros la hicieron por razón de las órdenes sagradas. Ahora bien, muchos de estos han de ser equiparados a los coadjutores espirituales[8], salvo el caso de los que posteriormente hicieron la profesión de cuatro votos. Para el tiempo que nos ocupa, este fue el caso, entre otros, de los padres Roberto Bellarmino y Claudio Acquaviva.

Por lo que a las cifras se refiere, éstas no pueden alcanzar una precisión matemática. Con todo, por lo que se refiere a los profesos de cuatro votos, he procurado comprobarlos todos, con la ayuda de los catálogos y, en cuanto éstas se han conservado, con las fórmulas autógrafas de la profesión. El resultado obtenido es que durante el generalado de Borja hicieron la profesión de cuatro votos 209 jesuitas, y que el total de los existentes al tiempo de su muerte era 305. Los difuntos fueron 11. Para mediados de 1571 el catálogo de *Rom. 53* 11 da la cifra de 268 profesos de cuatro votos. Según nuestros cálculos fueron, en realidad, 266. Tal vez la diferencia proviene del hecho de que en la provincia de Castilla pone entre los profesos de cuatro votos a Pedro Gutiérrez, que en realidad era coadjutor temporal[9], y en la de Germania superior repite dos veces el nombre del padre Jerónimo Torres.

El mismo catálogo da como cifra total de los padres y hermanos existentes en Europa, a mediados de 1571, el número de 3.557. Nuestras cuentas nos dan, para toda la Compañía, la cifra total aproximada de 3.797. Si a estos se añaden los que pudieron escapar a nuestros cálculos y los entrados en la Compañía con posterioridad al catálogo de *Rom. 53,* bien puede decirse que los jesuitas eran, al final del tercer generalado, unos 4.000, es decir, un millar más que los que había siete años antes, al final del generalado del padre Diego Laínez.[10]

---

[8] Cf. A. DE ALDAMA, *De coadiutoribus Societatis Iesu in mente et praxi sancti Ignatii* AHSI 38 (1969) 412.
[9] Fórmula de sus votos, en *Hisp. 1* 381.
[10] SCADUTO II 793.

I. PROFESOS DE CUATRO VOTOS DURANTE EL GENERALATO DE BORJA

A. Hechos durante el generalato de Borja (2.07.1565-30.09.1572)
B. Total de los existentes al tiempo de la muerte de Borja (30.09.1572)
C. Muertos durante el generalato de Borja.

PROVINCIA	A	B	C
Romana	16	35	
Castilla	28	34	
Andalucía	20	23	
Toledo	32	36	4
Aragón	16	22	
Nápoles	4	8	
Sicilia	2	7	
Lombardía	12	18	
Portugal	21	34	1
India orient.	3	7	1
Brasil	1	2	1
India occid.	4	4	2
Francia	4	8	
Aquitania	3	7	
Rin	11	15	
Germania sup.	7	13	
Flandes	9	13	1
Austria	16	19	1
Total	209	305	11

II. CUADRO DE CONJUNTO

Presentamos en dos columnas la lista de los jesuitas con últimos votos, según los datos del catálogo de *Rom. 53*, que llegan hasta mediados del año 1571, y los del catálogo de *Hist. Soc. 32,* limitándonos al 30 septiembre de 1572, fecha de la muerte de san Francisco de Borja. En la ultima columna ponemos en total de los jesuitas en 1571, segun *Rom. 53*.

Provincia	*Prof. 4 votos*		*Prof. 3 votos*		*Coadj. esp.*		*Coadj. temp.*		*Total*
	1571	1572	1571	1572	1571	1572	1571	1572	1571
Romana	32	35	41	52	10	10	—	51	490
Lombardía	14	18	15	16	0	0	4	4	271
Nápoles	8	8	16	23	1	0	14	14	108
Sicilia	7	7	10	10	0	2	4	3	224
Aragón	18	22	11	22	9	10	9	13	186
Bética	17	23	12	22	2	1	4	8	229
Castilla	28	34	23	27	6	5	16	19	306
Toledo	30	36	27	39	4	1	8	10	313
India occ.	4	4	2	0	1	—	—	2	52
Portugal	32	34	11	32	14	14	8	8	509
Brasil	2	2	1	1	1	1	1	0	101
India or.	7	7	14	18	2	2	1	1	107
Francia	6	8	3	8	2	—	—	—	123
Aquitania	7	7	2	2	—	—	—	—	117
Flandes	10	13	14	15	10	10	3	3	142
Germ. Sup.	14	13	13	15	2	2	8	10	146
Rin	11	15	3	18	—	—	3	3	167
Austria	19	19	13	15	2	2	12	12	206
	—	—	—	—	—	—	—	—	——
Totales	266	305	231	335	66	60	95	161	3.797

El total de la última columna a la derecha no es la suma de números puestos en las otras columnas, sino el que para cada provincia asigna el catálogo de *Rom. 53*. Como para la provincia Romana el referido catálogo no nos suministra esta cifra total, la que ponemos de 490 es el total de los jesuitas que el mismo catálogo asigna a cada una de las casas, más los 337 jesuitas que, segun *Polanci Complementa* II 116, se encontraban en las varias casas de Roma en diciembre de 1571.

III. TEXTO DEL CATALOGO DE *Rom. 53 1-11.*

El catálogo tiene dos notas, una al principio y otra al fin, que transcribimos aquí en su texto original:

fol. 1. «Ihs. Breve informatione del stato in che si trova la Compagnia nel presente anno 1571, havuta per la maggior parte dalle relationi, quali hanno dato li procuratori delle Provincie, parte con scritti, parte a bocca, dalla quale informatione s'intende quante Provincie habbi la nostra Compagnia, quanti collegii siano in ciascuna di esse, quanti suggetti per ciascun collegio, et che intrata o pro-

visione vi sia per mantenerli; denique, quanti professi di 4 et 3 voti, quanti coadiutori spirituali et quanti temporali formati vi siano per ciascuna Provincia».

fol. 11. «Delle Indie non ho possuto haver informationi, dove sono tre Provincie: la Orientale, Occidentale, et il Brasile; ma in Europa, per relacioni delli Procuratori di tutte le Provincie et Cathalogi che loro portano, ho hauto cognitione, quale è la di sopra scritta. Et trovo che professi di 4 voti sono 268, et in tutto numero li Padri et Fratelli de Europa sono 3.557; dico de Europa, perché non ho potuto haver informatione delle tre Provincie delle Indie».

1. PROVINCIA ROMANA Y TOSCANA

Casas y Colegios	Fundac.	Rector	PP. y HH.	Entradas en ducados
Roma. Casa profesa	*1541*	Cristóbal de Madrid	80[1]	
Colegio Romano	*1551*	Vicente Bruno	130	2.500
Novic. de San Andrés	*1566*	Fabio de Fabiis	40	1.000
Penitenciaría	*1570*	Cristóbal Rodríguez	20	800
Seminario Romano	*1564*	Lucio Croce	23	
Colegio Germánico	*1552*	Sebastián Romei	28	
Florencia	*1552*	Julio Mancinelli	15	
Siena	*1556*	Jerónimo Rubiols	13	300
Perusa	*1552*	Juan Nicolás Notari	15	
Forlì	*1558*	Felipe Trevisano	12	
Loreto	*1555*	Alfonso Sgariglia	45	1.100
Macerata	*1561*	Juan Maggiori	15	300
Città St. Angelo	*1568*	Juan Domingo Candela	8	300
Téramo	*1570*	Jorge Giorgini	13	300
Tívoli	*1550*	Hortensio Androzzi	13	100
Frascati (miembro de S. Andrés).	*1559*		4	1.000

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

Nombre	Ciudad	Fecha	In manibus
Francisco de Borja	Gandía	1.02.1548	Antonio de Araoz
Juan de Polanco*	Roma	25.03.1549	Padre Ignacio
Diego Miró[2]	Gandía	25.03.1549	Antonio de Araoz
Jerónimo Nadal	Roma	25.03.1552	Padre Ignacio

[1] MHSI, *Polanci Compl.* II 120 pone, para diciembre de 1571, 90 personas, comprendiendo los hermanos coadjutores y quince albañiles, ocupados en la construcción de la iglesia, quince novicios y un hermano, ayudante del maestro de éstos. Se mantienen de limosnas.

[2] *Hist. Soc. 32 (HS. 32)* lo pone en la provincia de Aragón, pero de hecho estaba en Roma, come Asistente de Portugal.

Everardo Mercuriano	Perusa	25.02.1553	Card. Fulvio Della Corgna
Ursmaro Goisson	Roma	10.02.1556	Padre Ignacio
Juan Couvillon	Roma	10.02.1556[3]	Padre Ignacio
Cristóbal de Madrid	Roma	6.01.1559	Padre Laínez
Cristóbal Rodríguez	Valladolid	22.07.1559	Francisco de Borja
Benito Palmio	Padua	15.08.1559	Jorge Corner, ob. de Treviso
Manuel de Sa	Roma	1.11.1559	Diego Laínez
Gaspar Loarte	Roma	23.05.1560	Diego Laínez
Jerónimo Rubiols	Roma	23.05.1560	Diego Laínez
Lucio Croce	Roma	15[4].08.1560	Diego Laínez
Pedro de Ribadeneira	Roma	3.11.1560	Diego Laínez
Diego de Ledesma	Roma	3.11.1560	Diego Laínez
Juan de Victoria	Viena	20.04.1561	Nuncio Zacarías Delfino
Gaspar Fernández	Roma	25.08.1563	Francisco de Borja
Francisco de Toledo	Roma	1.11.1564	Francisco de Borja
Pedro Parra	Roma	21.09.1566	Francisco de Borja
Alfonso Ruiz +	Roma	21.09.1566	Francisco de Borja
Diego Páez	Roma	21.09.1566	Francisco de Borja
Juan Fernández	Valladolid	6.01.1567	Diego Carrillo, provinc.
Jerónimo Vanegas	Roma	1.02.1568	Everardo Mercuriano
Juan Nicolás Notari	Perusa	11.04.1568	Card. Fulvio Della Corgna
Alfonso Sgariglia	Loreto	25.04.1568	Cristóbal Rodríguez, provinc.
Benito Perera	Roma	24.02.1569	Francisco de Borja
Francisco Torres	Roma	24.02.1569	Francisco de Borja
Fernando Solier	Roma	24.02.1569	Francisco de Borja
Juan Maggiori	Loreto	25.03.1569	Juan de Victoria
Luis Mendoza	Loreto	25.03.1569	Juan de Victoria
Manuel Gómez	Siena	9.07.1570	Cristóbal Rodríguez
Julio Mancinelli	Roma	25.08.1570	Francisco de Borja
Francisco Marino	*Roma*	*26.08.1571*	*Jerónimo Nadal, Vic. gen.*
Gaspar Sánchez	*Perusa*	*15.06.1572*	*Juan N. Notari, Rect.*

En esta Provincia hay 41 profesos de 3 votos, 10 Coadjutores espirituales, hechos en dos veces, es decir, en 1566 y 1568. Los coadjutores temporales formados son en gran número[5].

---

[3] *Rom. 53* pone 1549.
[4] *Rom. 53* pone 10.
[5] *Rom. 53* no da el número total de los miembros de la provincia Romana. Dado que, solo en Roma, los jesuitas eran 337 en diciembre de 1571 (*Pol. Compl.* II 116), si a éstos sumamos los de las otras casas de fuera de Roma, tal como nos los ofrece el catálogo de *Rom. 53*, tenemos la cifra de 490 sujetos.

2. PROVINCIA DE CASTILLA LA VIEJA
1571

COLEGIOS	FUNDAC	RECTOR	PP. Y HH.	ENTRADAS FIRMES	ENTRADAS ESPERADAS
Avila	*1554*	Juan Ordóñez	30	1.200	300
Oñate	*1551*	Julián de *Verástegui*	10	400	
Palencia	*1559*	Juan de Avila, vice.	9	50	550
Medina del Campo	*1555*	Baltasar Alvarez	50	200	1.500
Segovia	*1559*	Jerónimo de Acosta	18	400	200
Logroño	*1559*	Bernardino de Acosta	19	200	100
Monterrey	*1556*	Alfonso Rodríguez	17	600	500
Salamanca	*1548*	Martín Guriérrez	70	2.000	1.000
Valladolid, col.	*1545*	Jerónimo de Ripalda		1.200	
" Casa profesa	*1567*	Juan Suárez			
Burgos	*1550*	Pedro Doménech	26	No tiene porque será casa profesa[6].	
León[7]	*1571*				

Los de esta Provincia, entre Padres y Hermanos, son 306.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

NOMBRE	CIUDAD	FECHA	IN MANIBUS
Antonio de Araoz[8]	*Roma*	*12.02.1542*	*Padre Ignacio*
Martín Gutiérrez	*Plasencia*	*12.02.*1560	*Antonio de Araoz*
Juan Juárez (Suárez)	*Alcalá*	7.03.1562	*Jerónimo Nadal*
Diego de Acosta	*Roma*	1.11[9].1564	*Diego Laínez*
Gonzalo González	*Alcalá*	25.02.1565	*Juan de Valderrábano*
Gil González Dávila +	*Alcalá*	25.02.1565	*Juan de Valderrábano*
Julián de Verástegui	*Valladolid*	2.02.1566	*Diego Carrillo*
Hernando Alvarez del Aguila	*Plasencia*	24.02.1566	*Diego Carrillo*
Jerónimo de Ripalda	*Medina*	25.03.1566	*Diego Carrillo*
Antonio Lárez	*Avila*	21.04.1566	*Diego Carrillo*
Baltasar Alvarez*	*Medina*	1.05.1567	*Diego Carrillo*
Juan de Castañeda	*Plasencia*	*13.05.1567*	*Diego Carrillo*
Enrique *Enríquez*[10]	*Salamanca*	25.04.1568	*Diego Carrillo*
Pedro de la Peña	*Salamanca*	*25.04.1568*	*Diego Carrillo*

---

[6] Esta decisión fue tomada en 1571. Cf. MHSI, *Borgia* V 633. VALVIDIA, *Colegios de la Provincia de Castilla* 136v. En 1581 volvió a ser colegio; ib.f. 137v.

[7] Los primeros jesuitas llegaron a León en 1571 y las clases empezaron a funcionar en otoño de 1572. *Borgia* V 648 658 659; *Pol. Compl.* II 718.13; SACCHINI III VII 270.

[8] *HS. 32* lo pone en Toledo.

[9] *Rom. 53* pone diciembre.

[10] Nombre puesto en la fórmula autógrafa de la profesión: *Hisp. 1* 79. *Rom. 53* pone López.

Juan de Prádanos	*Valladolid*	13.06.1568	*Diego Carrillo*
Gaspar de la Fuente	*Valladolid*	13.06.1568	*Diego Carrillo*
Bernardino de Acosta	*Logroño*	12.09.1568	*Diego Carrillo*
Antonio de Rueda	*Salamanca*	23.10.1568	*Diego Carrillo*
Luis Muñoz	*Avila*	18.10.1568	*Diego Carrillo*
Pedro Martínez	*Avila*	18.11.1568	*Diego Carrillo*
Juan de León	*Segovia*	12.03.1569	*Gil González*
Diego del Castillo	*Salamanca*	16.05.1569	*Gil González*
Francisco López Suárez	*Monterrey*	19.06.1569	*Gil González*
Blas Rengifo	*Valladolid*	*11.12.1569*[11]	*Gil González*
Rodrigo Arias	*Medina*	6.01.1570	*Gil González*
Juan de Avila	*Valladolid*	13.06.1570[12]	*Gil González*
Jerónimo de Acosta	*Segovia*	2.02.1570	*Gil González*
Alonso[13] Rodríguez	*Medina*	10.09.1570	*Gil González*
Antonio Marcén	*Medina*	28.01.1571	*Gil González*
Antonio de Torres	*Medina*	28.01.1571	*Gil González*
Francisco Lara	*Medina*	28.01.1571	*Gil González*
Gaspar Astete	Valladolid	*1.08.1571*	Gil González
Pedro de León	Valladolid	*7.03.1572*	Gil González
Juan B. Martínez	Valladolid	*7.03.1572*	Gil González

Profesos de 3 votos son 23, de los cuales 6 son según las Constituciones, los otros por las órdenes sagradas. Los Coajutores espirituales formados son 6, hechos entre el 66 el 68. Los Coadjutores temporales formados son 16; los otros son novicios y escolares formados (aprobados).

3. PROVINCIA DE ANDALUCÍA

Colegios	Fundac.	Rector	PP. y HH.	Entradas firmes	Entradas esperadas
Granada	*1554*	*Juan de la Plaza*	45	1.300	200
Sevilla	*1554*	*Juan de Castañeda*	50	1.800	
Córdoba	*1553*	*Diego López*	44	1.700	500
Montilla	*1558*	*Juan de Vergara*	33	900	400
Cádiz	*1564*	*Pedro Bernal*	20	1.000	
Trigueros	*1560*	*Cristóbal Méndez*	23	900	
Marchena	*1567*	*Gaspar de Salazar*	14	1.000	
Baeza	*1571* Ahora aceptado[14]	*Alonso de Zárate*		1.500	

[11] Según la fórmula autógrafa, en *Hisp. 1* 107. Id. en *Hisp. 113* 97.
[12] Fórmula en *Hisp. 1* 120 121.
[13] *Rom. 53* pone Luis. Fórmula de la profesión en *Hisp. 1* 126.
[14] El colegio de Baeza, aceptado en 1569, fue abierto en 1571. *Hisp. 141* 325; *Pol Compl.* II 705.50; Sacchini III v 180; Astrain II 240. En 1571 se admitió también el colegio de Málaga. *Hisp. 141* 325.

Los Padres y Hermanos de esta Provincia son en total 229. [*Según la carta cuatrimestral de 21 enero 1572, los jesuitas eran 240, de los cuales eran sacerdotes 65, estudiantes 90, los demás "laicos". Hisp. 141* 325].

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

NOMBRE	CIUDAD	FECHA	IN MANIBUS
Cristobál de Mendoza	Roma	14.09.1554	Padre Laínez
Juan de la Plaza	Granada	*19*[15].04.1558	P. Bustamente, prov.
Juan Ramírez	Salamanca	*27*.03.1565	P. Juan Suárez, prov.
Diego López[16]	Sevilla	20.10.1566	P.D. Avellaneda, prov.
Alfonso de Zárate	Córdoba	4.05.1567	Diego de Avellaneda
Gaspar de Salazar[17]	*Córdoba*	*4.05.1567*	*Diego de Avellaneda*
Diego de Santacruz	Granada	28.10.1567	Diego de Avellaneda
Francisco Gómez	Granada	28.10.1567	Diego de Avellaneda
Juan de Cañas +	Granada	28.10.1567	Diego de Avellaneda
Ambrosio de Castilla	Cádiz	1.11.1568	Diego de Avellaneda
Gregorio de Mata	*Sevilla*	*27.12.1569*	*Juan de Cañas*
Sebastián Castillo	Córdoba	21.05.1570	Juan de Cañas
Pedro Saelices	Córdoba	21.05.1570	Juan de Cañas
Pedro Bernal	Cádiz	15.10.1570	Juan de Cañas
Cristóbal Méndez	Sevilla	19.11.1570	Juan de Cañas
Jorge Alvarez[18]	Sevilla	19.11.1570	Juan de Cañas
Juan de Albotodo	Granada	9.04.1570	Juan de Cañas
Francisco Vázquez*	Montilla	6.08.1570	Juan de Cañas
Juan de Frías	*Sevilla*	*27.12.1570*	*Juan de Cañas*
Fernando Guillén	Sevilla	18.02.1571	Juan de Cañas
Franc. de la Torre	*Marchena*	*26.08.1571*	*Juan de Cañas*
Francisco Arias	*Trigueros*	*28.09.1572*	*Juan de Cañas*

En esta Provincia Bética hay 12 profesos de 3 votos, 2 coadjutores espirituales formados y 4 coadjutores temporales formados.

---

[15] Fórmula, en *Hisp. 1* 14 *Rom. 53* pone 30.
[16] En 1572 pasó a México, donde murió el 9 de abril de 1576.
[17] *HS. 32* lo tacha. Murió en 1593.
[18] El mismo día hizo la profesión en Sevilla el P. Gaspar Sánchez. Véase en la prov. de Toledo, según *HS. 32* 40 y *HS. 41* 230v.

4. PROVINCIA DE TOLEDO[19]
1571

COLEGIOS	FUNDAC.	RECTOR	PP. Y HH.	ENTRADAS FIRMES	
Alcalá	*1546*	Pedro Sánchez	92	6.000	38 estudiantes son alimentados por sus parientes.
Toledo, casa prof.	*1566*	Juan Man. de León	29		
Villarejo	*1567*	Juan Legaz[20]	20	500	
Belmonte	*1558*	Gaspar de Salazar	17	700	
Madrid	*1560*	Bartolomé Isla	21	300	
Plasencia	*1554*	Juan Valderrábano[21]	37	2.000	
Murcia	*1555*	Juan Manuel	20	1.200	
Ocaña	*1558*	Juan Azor	24	1.700	
Navalcarnero	*1565*	Martín Hernández	10	1.000	
Cuenca	*1554*	Juan Bravo	10	500	
Sigüenza	*1569*	Marcos de Valdés	10	400	
Caravaca	*1570*	Diego de Salazar	12	900[22]	
Segura	*1569*	Milián García	11	*1.500*[23]	
Oropesa	*1570*	Pablo Fernández	14	1.000	
Huete	*1570*	Pedro Sevillano	12	1.500	

Además de estos, hay 17 coadjutores oficiales que recorren toda la Provincia. En ella son en total 313.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS[24]

NOMBRE	CIUDAD	FECHA	IN MANIBUS
Simón Rodrigues	*Evora*	25.12.1544	
Francisco Estrada	*Roma*	1.02.1551	Padre Ignacio

[19] Para el año 1572 el catálogo de *Tolet. 12a* 23r-v nos ofrece estas variaciones, con respecto a los superiores de la provincia de Toledo: Alcalá, Doctor [Luis] Santander; noviciado de Villarejo, Iñigo de Fonseca; Plasencia, Juan Azor rector y Juan de Valderrábano superintendente; Ocaña, Pablo Hernández; Navalcarnero, Jerónimo Jiménez; Cuenca, Gaspar de Salazar; Sigüenza, Alonso de Sandoval; Segura, Esteban Pérez, vicerrector; Oropesa, Marcos de Valdés. La lista que nos ofrece el catálogo de *Rom. 53* presenta estas otras variantes con respecto a la que tenemos en la Congregación provincial, celebrada en Alcalá el 9 de febrero de 1571, en orden a la Congregación de procuradores de aquel mismo año: Belmonte, Pablo Hernández; Toledo, casa profesa, Gaspar de Salazar; Villarejo, noviciado, Juan Manuel de León; Oropesa, Juan Legaz; Caravaca, Diego de Marañón. Siendo esto así, y suponiendo que el compilador del catálogo de *Rom. 53* reflejase exactamente los datos que recibió, vemos que por los años 1571 y 1572 hubo, en la provincia de Toledo, un gran trasiego de superiores. Para nuestro objeto, es evidente que la lista más interesante es la arriba copiada del catálogo *Tolet. 12a,* la más cercana a la muerte de Borja.

[20] En noviembre de 1571 fue designado rector el padre Iñigo de Fonseca. *Borgia* V 633. El padre Legaz pasó a Andalucía. Cf. nota 30.

[21] El 31 de octubre de 1571 fue designado rector el padre Juan Azor. *Borgia* V 635. Véase la nota 19.

[22] *Pol. Compl.* II 693.54.

[23] Cf. *Pol. Compl.* II 714.35.

[24] Cf. *Tolet. 12a* 14-15.

Manuel López +	*Alcalá*	18.10.1559	*Francisco de Borja*
Miguel Gobierno	*Barcelona*	26.11.1559	*J. Bautista de Barma*
Juan de Valderrábano[25]	*Valladolid*	*14.01.1560*	*Antonio de Araoz*
Duarte Pereira[26]	*Alcalá*	28.05.1564	*Juan de Valderrábano*
Pablo Fernández	*Toledo*	*29*.06.1566	*Gonzalo González, prov.*
Juan Manuel*	*Toledo*	30.06.1566	*Gonzalo González*
Luis de Guzmán	*Toledo*	13.10.1566	*Gonzalo González*
Antonio Sánchez[27]	*Alcalá*	1.11.1566	*Gonzalo González*
Gaspar de Salazar	*Córdova*	4.05.1567	*Diego de Avellaneda, prov.*
Pedro Sánchez[28]	*Salamanca*	15.06.1567	*Diego Carrillo, prov.*
Alonso Deza	*Alcalá*	5.01.1568	*Gonzalo González, prov.*
Alonso de Sandoval	*Ocaña*	2.05.1568	*Gonzalo González*
Juan Man. de León[29]	*Ocaña*	2.05.1568	*Gonzalo González*
Juan Bravo	*Alcalá*	30.09.1570	*Manuel López, prov.*
García de Alarcón	*Alcalá*	30.09.1570	*Manuel López*
Gaspar Sánchez	*Sevilla*	19.11.1570	*Juan Cañas, prov.*
Juan Legaz[30]	*Oropesa*	1.01.1571	*Manuel López*
Alonso de Montoya	*Toledo*	23.01.1571	*Manuel López*
Marcos de Valdés	*Madrid*	28.01.1571	*Manuel López*
Esteban Pérez	*Madrid*	28.01.1571	*Manuel López*
Valentín López	*Madrid*	28.01.1571	*Manuel López*
Juan Azor	*Madrid*	28.01.1571	*Manuel López*
Bartolomé Isla[31]	*Madrid*	28.01.1571	*Manuel López*
Tomás de Soto[32]	*Madrid*	*31.08.1572*	*Manuel López*
Luis de Guzmán	Alcalá		Manuel López
Antonio de Castro	Alcalá	1.05.1571	Manuel López
Alfonso de Heredia	Alcalá		Manuel López
Franc. de Heredia	Alcalá	13.12.1571	Manuel López
Damián de Segura	Alcalá		Manuel López
Dr. ? Muñoz	Alcalá		Manuel López
Iñigo de Fonseca	Madrid	1571	Francisco de Borja
Francisco Ruiz	Alcalá	1.05.1572	Manuel López
Emiliano García	Alcalá	1.05.1572	Manuel López
Diego de Salazar	Alcalá	10.05.1572	Manuel López

Profesos de 3 votos 27; Coadjutores espirituales, 4, hechos del 1570 al 1571; Coadjutores temporales formados, 8, hechos en el mismo tiempo.

---

[25] Siguen en *Rom. 53* el padre Juan Baustista (Sánchez), muerto el 29.11.1569 y el padre Pedro de Saavedra, muerto el 23.07.1572.

[26] Sigue Diego Carrillo, que fue provincial de Castilla, de 1565 a 1568. Murió en marzo de 1571.

[27] Sigue Francisco González, muerto el 18.03.1570. Cf. *Hisp. 113* 289r.

[28] En *HS. 32* se añade: "Est in India". Fue el primer provincial de los jesuitas destinados a México. Vide infra, prov de India occidental.

[29] Sigue José de Acosta, de que en *HS. 32* se dice: "Est in India". Vide infra, prov. de India occidental.

[30] *HS. 32* añade: "Est in Andalucía".

[31] Sigue Pedro Gutiérrez, omitido en *HS. 32*; de hecho no era profeso, sino coadjutor temporal. Fórmula de sus votos en *Hisp. 1* 381.

[32] *Ital. 60* 150. Los diez nombres que siguen los ponemos con reserva, solamente porque

5. PROVINCIA DE ARAGÓN
1571

Colegios	Fundac.	Rector	PP. y HH.	Entradas firmes	Entradas esperadas
Zaragoza	*1555*	Antonio Ibáñez	30	Tiene poca entrada al presente, pero hay gran disposición.	
Barcelona	*1545*	José de Ayala	31	Vive de limosnas[33]	
Gandía	*1545*	Jerónimo Roca	20	1.000	500
Valencia	*1544*	Luis Santander[34]	41	1.100	500
Mallorca	*1564*	Bartolomé Coch	10	500	
Sassari	*1559*	Jorge Passiu	35	500	500
Cagliari	*1564*	Juan Franch	20	400	

Padres y Hermanos, en total 186.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

Nombre	Ciudad	Fecha	In manibus
Bautista de Barma	*Valladolid*[35]	11.06.1556	*Francisco de Borja*
Antonio Cordeses +	Valencia	6.08.1559[36]	Bautista de Barma, prov.
Alfonso Román	Zaragoza	15.10.1559	Bautista de Barma
Antonio Ibáñez	Valencia	30.04.1564	Antonio Cordeses, prov.
Baltasar Pinyes	Roma	2.07.1564	Diego Laínez
Luis Santander	Medina	14.03.1564	Juan Suárez, prov.
Pedro Domènech	Zaragoza	21.07.1566	Alfonso Román, prov.
José de Ayala	Barcelona	10.11.1566	Alfonso Román
Pedro de Villalba	Zaragoza	24.02.1566	Alfonso Román
Jerónimo Roca	Valencia	8.09.1568	Alfonso Román
Pedro Ruiz	Valencia	8.09.1568	Alfonso Román
Francisco Boldó*	Valencia	12.09.1568	Alfonso Román
Jaime Puelles	Zaragoza	2.02.1569	Alfonso Román
Rafael Pelegrí	*Barcelona*	*26.12.1568*	*Antonio Cordeses, prov.*
Jaime Cañizares	Barcelona	27.12.1568	Antonio Cordeses
Juan Lobera	Valencia	27.12.1570	Antonio Cordeses
Bartolomé Coch	Mallorca	2.04.1570	Antonio Cordeses
Bernardino Ferrari	Sassari	26.11.1570	Rafael Pelegrí, viceprov.
Fernando López	Zaragoza	24.12.1570	Antonio Cordeses
Domingo Simón	*Gandía*	*27.05.1571*	*Antonio Cordeses*
Matías Borrassà	*Valencia*	*18.07.1571*	*Antonio Cordeses*
Juan Franch	*Sassari*	*25.03.1572*	*Rafael Pelegrí, viceprov.*

---

se encuentran en *Hist. Soc. 32* 41 y *Hist. Soc. 147*.

[33] El colegio de Barcelona vivió 28 años sin fundación, hasta que en 1573 lo fundó completamente Dª María Manrique de Lara. ASTRAIN II 604.

[34] *Rom. 53* omite el nombre del rector.

[35] *Rom. 53* omite el nombre de la ciudad. Pone equivocadamente al padre Araoz, como superior que recibió su profesión.

[36] Fórmula de la profesión en *Hisp. 1* 17.

6. PROVINCIA DE NAPOLES[37]
1571

COLEGIO	FUNDAC.	RECTOR	PP. Y HH.	ENTRADAS FIRMES	ENTRADAS ESPERADAS
Nápoles	*1552*	Antonio Ramiro	59	1.300	1.000
Nola	*1559*	Francisco Gómez	29	1.000	
Catanzaro	*1564*	José Blondo	12	400	
Reggio	*1564*	Juan Felipe Casini	8	200	

Total de Padres y Hermanos 108.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

NOMBRE	CIUDAD	FECHA	IN MANIBUS
Alfonso Salmerón +	Roma	22.04.1541	Padre Ignacio
Dionisio Vázquez	Amberes	25.11.*1564*[38]	Everardo Mercuriano
Antonio Ramiro	Nápoles	8.09.1568	Alfonso Salmerón
Pedro Blanca*	Nápoles	1.05.1571	Alfonso Salmerón
Jerónimo Soriano	Nápoles	*1.05.*1571[39]	Alfonso Salmerón
Bernardino Realino	Nápoles	*1.05.*1571[40]	Alfonso Salmerón
Juan Felipe Casini	Palermo	27.*12.*1561[41]	Jerónimo Domènech
Diego de Guzmán	Roma	23.05.1560	Diego Laínez

Profesos de 3 votos hay 16, de los cuales hay 4 que son según las Constituciones; 1 Coadjutor espiritual formado; 14 Coadiutores temporales formados.

7. PROVINCIA DE SICILIA
1571

COLEGIOS	FUNDAC.	RECTOR	PP. Y HH.	ENTRADAS FIRMES	ENTRADAS ESPERADAS
Palermo	*1549*	Pablo Achille	81	3.000	1.000
Messina	*1548*	Diego Suárez	74	1.700	
Siracusa	*1555*	Juan Peña	14	300	
Catania	*1556*	Domingo Blondo	24	300	
Bivona	*1556*	Gregorio Peralta	14	No tiene	
Monreale	*1553*	Juan B. Ruggeri	10	No tiene	
Caltagirone	*1571*	José Fabrizio	7	400	

[37] Cf. *Congr. 41* 36.
[38] Fórmula de la profesión, *Hisp. 1* 34; *Germ. 1* 26. El padre Dionisio Vázquez fue elegido come procurador de la provincia de Nápoles en 1571. Alegó motivos de salud, y en su lugar fue el padre Pedro Blanca. *Congr. 41* 36.
[39] Fórmula *Ital. 3* 138r. SCADUTO, *Catalogo* 139.
[40] Fórmula ibid. 131r. SCADUTO 123.
[41] Fórmula ibid. 62. SCADUTO 28.

Los Padres y Hermanos de esta Provincia son en total 224.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

Nombre	Ciudad	Fecha	In manibus
Nicolás de Bobadilla	Roma	?.09.1541	Padre Ignacio
Jerónimo Domènech[42]	Roma	20.10.1555	Padre Ignacio
Juan de Montoya	Nola	9.06.1560	Alfonso Salmerón
Pablo Achille	Palermo	1.05.1556	Jerónimo Domènech
Elpidio Ugoletti	Palermo	1.05.1556	Jerónimo Domènech
Juan B. Carminata	Palermo	26.12.1568[43]	Pablo Achille, viceprov.
Diego Suárez	Messina	25.12.1568[44]	Pablo Achille

En esta Provincia hay 10 Profesos de 3 votos, 1 Coadjutor espiritual formado, 3 Coadjutores temporales formados.

8. PROVINCIA DE LOMBARDIA
1571

Colegios	Fundac.	Rector	PP. y HH.	Entradas firmes	Entradas esperadas
Venecia, *c. prof.*[45]	*1570*	*Juan B. Peruschi*	35		
Padua	*1542*	*Pablo Candi*	28	2.200	
Ferrara	*1551*	*Fulvio Androzzi*	13	500	
Bolonia	*1546*	*Francisco Palmio*	14	100	
Módena	*1552*	*Drusiano Franco*	6	No tiene	
Parma	*1564*	*Juan B. Velati*	19	500	
Génova	*1554*	*Julio Fazio*	26	1.100	
Mondoví	*1561*	*Miguel Botelho*	13	400	
Turín	*1567*	*Aquiles Gagliardi*	13	900	700
Como	*1561*	*Juan Andrés Terzi*	12	400	
Novellara[46]	*1571*	*Antonio Valentini*	20	500	
Milán	*1564*	*Carlos Faraone*	50	800	
Brescia	*1570*	*Francisco Adorno*	32	1.200	no muy
Arona, nov.	*1572*				seguros

Los Padres y Hermanos de esta Provincia son 271.

---

[42] *Rom. 53* atribuye al padre Domènech el cargo de visitador y al padre Juan de Montoya el de provincial, que lo fue de hecho, desde el 18 de enero de 1569 al 25 de agosto de 1571, en que volvió a ocuparlo el padre Domènech.

[43] SCADUTO 27. No se conserva la fórmula de su profesión.

[44] Ibid. 142.

[45] Que el colegio de Venecia fuese convertido en casa profesa fue decidio en la 2ª Congregación general. Cf. *Ven. 36* 31. El cambio se realizó, de hecho, en 1570. SACCHINI, III VI 41.

[46] *Rom. 53* añade: "haverà presto". De hecho este noviciado, fundado por el conde Camilo Gonzaga, fue abierto en 1571 con 14 novicios procedentes de Venecia. *Pol. Compl.* II 112.27; SACCHINI III VII 28, p. 333.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

NOMBRE	CIUDAD	FECHA	IN MANIBUS
Juan B. Viola	*París*	16.08.1550	Abad de Sta.Genoveva
Jerónimo Otello	*Roma*	25.12.1552	Padre Ignacio
Francisco Adorno	*Padua*	2.07.1560	Benito Palmio
Fulvio Androzzi*	*Ferrara*	14.*09*.1561	Benito Palmio
Miguel Botelho	*Roma*	20.05.1563	Francisco de Borja, comis.
Carlos Faraone	*Messina*	1.11.1563	Jerónimo Domènech
Bautista Peruschi	*Roma*	21.09.1566	Francisco de Borja
Juan B. Velati	*Venecia*	1.01.1567	Francisco Adorno, prov.
Leonetto Chiavone +	*Brescia*	17.10.1568	Francisco Adorno
Sebastián Morales	*Brescia*	2.02.1569	Francisco Adorno
Juan Ricasoli	*Brescia*	2.02.1569	Francisco Adorno
Mario Beringucci	*Brescia*	2.02.1569	Francisco Adorno
Julio Fazio	*Génova*	2.04.1570	Leonetto Chiavone, prov.
Gabriel Bisciola	*Milán*	13.05.1571	Leonetto Chiavone
Mariano Settineri	*Milán*	3.06.1571	Leonetto Chiavone
Próspero Malavolta	*Milán*	*12.07.1571*	*Leonetto Chiavone*
Juan Andrés Terzi	*Padua*	*8.11.1571*	*Leonetto Chiavone*
Francisco Stefano[47]	*Génova*	*24.06.1572*	*Leonetto Chiavone*

En esta Provincia hay 15 Profesos de 3 votos, de los cuales 7 según las Constituciones; Coadjutor espiritual formado ninguno; Coadjutores temporales formados 4.

9. PROVINCIA DE PORTUGAL

COLEGIOS	FUNDAC.	RECTOR	PP. Y HH.	ENTRADAS FIRMES	ENTRADAS ESPERADAS
Lisboa, casa prof.	*1553*	Francisco Henriques	50		
Lisboa, colegio	*1542*	Mauricio Serpe	50	1.700	4.000
Coimbra	*1542*	Jorge Rijo	220	10.000	
Evora	*1551*	Manuel Rodrigues	100	4.000	1.000
Porto	*1560*	Vicente Rodrigues	18	Tiene poca, espera mucha	
Bragança	*1562*	Lorenzo Mexía	20	1.000	Espera más
Braga	*1560*	Cipriano Soares	25	1.500	1.000
Funchal (Madeira)	*1570*	Manuel Siqueira	13	1.500	
Angra (Terceira)	*1570*	Luis de Vasconcelos	13	1.500	

Los Padres y Hermanos de esta Provincia son 509.

[47] Jesuita valenciano (Esteban?), entrado en la Compañía en su ciudad natal. Pasó a Sicilia y de allí a la provincia de Lombardía. *Ven. 36* 43v, *Hist. Soc. 41* 125v. SCADUTO 141.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

Nombre	Ciudad	Fecha	In manibus
Miguel de Torres	Medina	3.*05*.1552	Francisco de Borja
Luis Gonzales[48]	Logroño	30.03.1553	Francesco de Borja
León Henriques	Lisboa	2.02.1560	Miguel de Torres, prov.
Antonio Correia	Lisboa	9.06.1560	Miguel de Torres
Manuel Alvares	Coimbra	9.06.1560	Miguel de Torres
Miguel de Souza	Lisboa	15.09.1560	Miguel de Torres
Jorge Serrão +	Lisboa	15.09.1560	Miguel de Torres
Manuel Godinho	París	29.03.1562	Diego Laínez
Francisco Henriques	Coimbra	9.04.1564	Diego Miró, prov.
Marcos Jorge*	Coimbra	9.04.1564	Diego Miró
Pedro Fonseca	Coimbra	9.04.1564	Diego Miró
Cipriano Soares	Coimbra	9.04.1564	Diego Miró
Miguel Bairros[49]	Braga	3.06.1564	Ignacio de Azevedo
Mauricio Serpe	Lisboa	1.11.1566	León Henriques
Ignacio Martines	Lisboa	1.11.1566	León Henriques
Jaime Vieira	Lisboa	1.11.1566	León Henriques
Pedro Paulo Ferrer	Evora	10.08.1568	León Henriques
Fernando Peres	Evora	10.08.1568	León Henriques
Domingo Cardoso	Lisboa	25.01.1568	León Henriques
Pablo Leitão	Lisboa	25.01.1568	León Henriques
Pedro Gomes	Lisboa	25.01.1568	León Henriques
Rodrigo Vicente	Coimbra	29.05.1569	León Henriques
Manuel Rodrigues	Coimbra	29.05.1569	León Henriques
Manuel de Siqueira	Coimbra	29.05.1569	León Henriques
Blas Gomes	Coimbra	29.05.1569	León Henriques
Luis de Vasconcelos	Lisboa	*29.06.1569*[50]	Francisco Henriques
Fernando Carvalho	*Coimbra*	*4.02.1570*	*Miguel de Torres.*
Lorenzo Mexía	Coimbra	23.04.1570	León Henriques
Pedro da Silva	Lisboa	27.07.1570	León Henriques
Nicolás Gracida	Evora	3.09.1570	León Henriques
Luis de Molina	Evora	3.09.1570	León Henriques
Melchor Lobato	*Coimbra*	*3.02.1572*	*Jorge Serrão*
Cristobál de Gouvea	*Coimbra*	*3.02.1572*	*Jorge Serrão*
Francisco Martins	*Coimbra*	*3.02.1572*	*Jorge Serrão*

Los Profesos de 3 votos son 11; los Coadjutores espirituales 14; los Coadjutores temporales 8.

[48] Sigue en *Rom. 53* Gonzalo Vaz [de Melo], que murió el 14 de mayo de 1563, siendo provincial de Portugal. *Lus. 1* 4.

[49] Sigue Marcelo Vaz, que puede verse en la prov. de Francia, y Manuel Lopes, que pasó a la India. Vide infra, India oriental.

[50] Cf. *Lus. 43* 439.

10. PROVINCIA DE LA INDIA ORIENTAL[51]

COLEGIOS	FUNDAC.	SUPERIOR	PP. Y HH.	EN LA ISLA DEL JAPON	
Goa	*1543*	*Juan Bravo*	107		
Tanaa (*Thâna*)					
Cochín	*1549*	*Manuel Teixeira*	12		
Coulan (*Quilon*)	*1549*	*Payo Correia*	18		
Bassein	*1548*		12		
Giromandel o Sto. Tomás					
Ceylán				Firando (*Hirado*)	4
Malaca		*Cristóbal de Acosta*	*10*	Yamaguchi (*Suwō*)	
Amboino		*Hernán Alvares*	*3*	Sequai (*Sakai*)	
Damão		*Domingo Alvares*	*3*	Bungo (*Oita*)	
Chioran (Chorão)		*Baltasar Gago*	*3*	Meaco (*Miyako*)	

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

NOMBRE	CIUDAD	FECHA	IN MANIBUS
Andrés de Oviedo	Gandía	25.03.1549	Antonio de Araoz
Antonio de Quadros[52]	Lisboa	1.10.1553	Jerónimo Nadal, comis.
Melchor Carneiro[53]	Roma	24.06.1554	Nicolás de Bobadilla
Gonzalo Alvares	Coimbra	9.06.1560	Miguel de Torres, prov.
Manuel Lopes	Braga	5.05.1566	León Henriques, prov.
Manuel Teixeira	Goa	30.11.1568	Gonzalo Alvares, visit.
Francisco Cabral[54]	*India*	*1569*	

Profesos de 3 votos 14; Coadjutores espirituales formados 2; Coadjutores temporales formados 1.

En Etiopía está el Patriarca [Andrés de Oviedo] con 4 compañeros.

---

[51] Véase este mismo catálogo en *Documenta Indica* VIII 97-98. Fue redactado a fines de noviembre de 1569. En diciembre de 1571 había en la provincia de la India 213 jesuitas, de los cuales, 4 estaban en China y 13 en Japón. Superior de todos estos últimos era el padre Francisco Cabral. En junio-septiembre de 1572, en China había 2 jesuitas y en Japón 15. Datos tomados de MHSI *Documenta Indica* VIII 588-594 y *Mon. Historica Japoniae* I 79. Sobre las rentas de los colegios de la India en 1571, cf. *Documenta Indica* VIII 480-402.

[52] Fue provincial de la India, desde 1569 hasta el dia de su muerte, 21 de noviembre de 1572. *Documenta Indica* VIII 28*.

[53] Obispo de Etiopía, muerto en 1583. Sigue el padre Melchor Nunes Barreto, misionero en la India, que murió el 10 de agosto de 1571. *Documenta Indica* VIII 440.

[54] Superior de los jesuitas del Japón, de 1570 a 1581. No se conserva la fórmula de su profesión.

11. PROVINCIA DE LA INDIA DEL BRASIL
1571

Capitanías de portugueses		Tiene las siguientes residencias		
LUGAR	PP. Y HH.	EN EL TERRITORIO DEL SALVADOR		
Piratininga	6	Iglesia de San Pablo	PP. y HH.	3
Baía del Salvador	32	Iglesia de San Jaime		3
S. Vicente	14	Iglesia del Espíritu Santo		4
Estos dos colegios tienen 3.000 ducados de entrada cada uno, que los da el rey, porque son seminario para todo el Brasil.		Iglesia del San Juan		3
		Iglesia de San Antonio		4
		EN EL TERRITORIO DEL ESPÍRITU SANTO		
		Iglesia de San Jaime		
Porto Seguro	5			
Espírito Santo	8			
Ilheus	4			
S. Sebastião				

Todos los Padres y Hermanos de esta Provincia son 101.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

NOMBRE	CIUDAD	FECHA	IN MANIBUS
Luis de Grã	S. Vincente	26.04.1556[55]	Nanuel da Nóbrega
Ignacio Tolosa	Lisboa	13.01.1572	

En esta Provincia no hay ningún Profeso de 3 votos; 1 Coadjutor espiritual y 1 Coadjutor temporal.

12. PROVINCIA DE LA INDIA OCCIDENTAL[56]

En Lima, en la Ciudad de los Reyes, en el Perú hay 44 PP. y HH. en 1570.
En Havana, en la isla de Cuba, cerca de la Florida: 8.

---

[55] Precede el padre Manuel de Nóbrega, fallecido el 18 octubre 1570. El padre Manuel de Nóbrega y el padre Luis da Grã hicieron la profesión de cuatro votos en la fecha indicada, recibiendo el uno la del otro, en la hipótesis de que san Ignacio lo tendría a bien, y declarándose dispuestos a hacerla en otro tiempo, si él lo disponía. *Pol. Chron.* VI, 756. Se conserva la fórmula de la profesión del padre Nóbrega, pero no la del padre da Grã, sí, en cambio la de los votos simples de éste, pronunciados el 18 de octubre de 1566 en S. Salvador de Baía (*Lus. 1* 242) razón por la cual los catálogos de *Rom. 53* y *HS. 32* ponen esta última fecha como la de su profesión. Cf. S. LEITE, *Cartas do Brasil... do P. M. de Nóbrega* (Coimbra 1955) 395[5].

[56] Véase el catálogo de la provincia del Perú, en 1573, según *Hist. Soc. 41* 244r-v, publicado en MHSI *Mon. Peruana* I 588-590. De él se desprende que los jesuitas allí eran 52, en aquel año.

En México pide ahora el Rey católico colegio, y ya hay designados 12 para ir allá de los cuales será Provincial el P. Pedro Sánchez.[57] [*Este había hecho la prof. de 4 votos en Salamanca el 17.06.1567*].

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

NOMBRE	CIUDAD	FECHA	IN MANIBUS
Bartolomé Hernández	Salamanca	2.02.1560	Antonio de Araoz
Jerónimo Ruiz Portillo[58]	Medina	10.02.1565	Juan Suárez
José de Acosta	*Alcalá*	*24.09.1570*	*Manuel López, prov.*
Pedro Miguel de Fuentes[59]			

En esta Provincia hay 2 Profesos de 3 votos y 1 Coadjutor espiritual formado.

13. PROVINCIA DE FRANCIA[60]

COLEGIOS	FUNDAC.	RECTOR	PP. Y HH.	ENTRADAS
París	*1564*	*Edmundo Hay*	64	900
Billom	*1556*	*Otón Pigenat*	40	1.500
Mauriac	*1563*	*Miguel Notel*	11	300
Verdun	*1570*	*Luis Coudret*	8	Tiene provisión firme del obispo para 20 ó 25 personas

En esta Provincia hay un total de 123 Padres y Hermanos

[57] Con cartas del 26 de marzo de 1571 al padre Manuel López, provincial de Toledo, y al general Francisco de Borja el 4 de mayo siguiente, Felipe II pidió a la Compañía el envío de doce jesuitas a México. Borja aceptó la invitación y designó al padre Pedro Sánchez, rector entonces del colegio de Alcalá, como superior de los enviados. A su paso por Madrid en septiembre del mismo año, el General trató personalmente del asunto, decidiendo que los jesuitas enviados fuesen quince, y no doce.

[58] Siguen los nombres del padre Bautista Segura, muerto en la Florida en 1571, y del padre Antonio Alvarez, muerto en Panamá en 1569.

[59] No hemos encontrado la fórmula de profesión de este padre, pero consta que san Francisco de Borja se la concedió en 1570, remitiéndose al parecer del provincial, padre Ruiz de Portillo. Cf. *Mon. Peruana* I 392. En el catálogo de 1573 aparece como rector del colegio de Lima. Ibid. 588.

[60] Sobre los cambios de provinciales y rectores en Francia, véase la carta de Borja al padre Everardo Mercuriano, en 15 de enero de 1571. *Borgia* V 548-549. Según Sacchini III VIII 8 en 1571 fueron nombrados provinciales, de Francia el padre Edmundo Hay y de Aquitania el padre Claudio Mathieu.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

Nombre	Ciudad	Fecha	In manibus
Oliverio Manareo +	Roma	3.11.1560	Diego Laínez
Poncio Cogordan	París	15.11.1560	Pascasio Broet
Juan de Mariana	Roma	1.11.1564	Diego Laínez
Marcelo Vaz	*París*	*1.11.1564*	*Oliverio Manareo*
Jaime Sylvestre	Billom	21.11.1569	Everardo Mercuriano, vis.
Edmundo Hay*	París	18.04.1568	Oliverio Manareo, prov.
Juan Maldonado	París	*6*.07.1568	Jerónimo Nadal
Tomás Darbishire[61]	*París*	*1.05.1572*	

Profesos de 3 votos, 3; Coadjutores espirituales formados, 2, hechos en París en 1570.

14. PROVINCIA DE AQUITANIA

Colegios	Fundac.	Rector	PP. y HH.	Entradas fijas	Entradas esperadas
Tournon	*1561*	Claudio Mathieu	30	1.200	
Toulouse	*1566*	Aníbal Coudret	20	280	
Rodez	*1562*	Juan de Lorena (Houllon)	12	300	
Aviñón	*1565*	Guillermo Creitton	22	700	
Lyon	*1565*	Antonio Possevino	20	400	
Chambéry	*1565*	Andrés Dawant	13	400	500

En esta Provincia hay un total de 117 Padres y Hermanos.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

Nombre	Ciudad	Fecha	In manibus
Edmundo Auger[62]	Lyon	*25*.01.1564	Oliverio Manareo
Juan Roger	Rodez	9.04.1564	Oliverio Manareo
Aníbal Coudret*	Tournon	17.01.1564	Oliverio Manareo
Guillermo Creitton	Lyon	29.08.1568	Jerónimo Nadal, visit.
Claudio Mathieu +	Lyon	29.08.1568	Jerónimo Nadal
Luis Coudret	Roma	21.12.1563	Francisco de Borja
Antonio Possevino	Roma	1.05.1569	Francisco de Borja

En esta Provincia hay 2 Profesos de 3 votos.

---

[61] Cf. *Franc. 10* 133r 236v.

[62] *Hist. Soc. 32* 38, antepone los nombres de los padres Juan Pelletier, que murió en 1564 y del padre Couvillon, que *Rom. 53* pone en la provincia Romana, donde puede verse su nombre en nuestra edición. Los nombres de los otros profesos los pone en un orden diferente.

15. PROVINCIA DEL RIN

Colegios	Fundac.	Rector	PP. y HH.	Entrada fija
Colonia	*1544*	Leonardo Kessel	32	No tiene
Tréveris	*1560*	Hermann Thyraeus	48	800
Maguncia	*1561*	Lamberto *Auer*	47	800
Espira	*1567*	Pedro Busaeus	10	600
Würzburg	*1567*	Jorge Bader	30	1.200
Fulda	*1571*			

Los Padres y Hermanos de esta Provincia son en total 167.

PROFESOS DE CUATROS VOTOS[63]

Nombre	Ciudad	Fecha	In manibus
Leonardo Kessel	Colonia	27.01.1553	Juan Reppelmont
Antonio Vinck	Messina	29.06.1556	Jerónimo Domènech
Cristiano Halver	Viena	1561[64]	Juan Victoria
Lamberto Auer	Maguncia	8.08.1563	Arzobispo de Maguncia
Hermann Thyraeus +	Tréveris	15.01.1566	Antonio Vinck, prov.
Juan Rethius	Colonia	28.08.1567	Leonardo Kessel
Guillermo Limburgius	Maguncia	20.04.1568	Antonio Vinck
Pedro Busaeus	Colonia	6.08.1568	Leonardo Kessel, rect.
Juan Berkel	Maguncia	24.08.1568	Antonio Vinck
Jorge Bader	Maguncia	13.05.1571	Antonio Vinck
Pedro Silvius	Maguncia	22.04.1571	Antonio Vinck
Juan Leo[65]	*Tréveris*	*2.02.1572*	*Hermann Thyraeus*
Adriano Löff	*Tréveris*	*15.06.1572*	*Antonio Vinck*
Arnoldo Haventius	*Tréveris*	*15.06.1572*	*Antonio Vinck*
Juan Künig	*Würzburg*	*29.06.1572*	*Hermann Thyraeus*

En esta Provincia hay solamente 3 Profesos de 3 votos y otros tantos Coadjutores temporales formados, hechos el 20 de abril de 1568.

---

[63] Cf. *Hist. Soc. 41* 178, que se refiere al año 1574.

[64] Todos los catálogos omiten el día y el mes de esta profesión.

[65] Fórmula de la profesión en *Germ. 1* 105. Con el nombre de Ioannes Leo [León?], hispanus, se designa este jesuita, natural de Jerez de la Frontera, diócesis de Sevilla, entrado en la Compañía en 1563. Maestro en artes y doctor en Teología, trabajó en Alemania. En el catálogo del colegio de Colonia de 1606 aparece como profesor de física y teología, consultor del rector y del provincial etc. *Rheni inferioris 16* 155. Murió en Colonia el 8 de febrero de 1609.

16. PROVINCIA DE GERMANIA SUPERIOR

COLEGIOS	FUNDAC.	RECTOR	PP. Y HH.	ENTRADAS FIRMES
Augsburg	[*1582*]	Gregorio Rosephius	6	6.666[66]
Dilinga	*1563*	Teodorico Canisio	40	888
Innsbruck	*1562*	Gerardo Pastel	20	1.000
Ingolstadt	*1556*	Enrique Arboreus	20	1.000
Munich	*1569*	Domingo Mengin	40	1.000
Hall	*1569*	Juan Rabenstein	20	670

Landshut tendrá pronto un colegio, ya aceptado.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

NOMBRE	CIUDAD	FECHA	IN MANIBUS
Pedro Canisio	Roma	4.09.1549	Padre Ignacio
Nicolás Lanoy*	Viena	15.01.1553	Abad Jer. Martinengo
Alfonso Pisa	Augsburg	1.01.1561	Pedro Canisio
Pablo Hoffaeus +	Praga	16.03.1561	Enrique Scribonio[67]
Teodorico Canisio	Augsburg	14.10.1561	Pedro Canisio
Jerónimo Torres	Dilinga	25.11.1564	Pedro Canisio
Gregorio Rosephius	Augsburg	9.07.1570	Pablo Hoffaeus, prov.
Gaspar Haywood	Dilinga	25.07.1570	Pablo Hoffaeus
Teodoro Peltano	Ingolstadt	10.08.1570	Pablo Hoffaeus
Enrique Arboreus	Ingolstadt	10.08.1570	Pablo Hoffaeus
Jorge Schoritius[68]	Munich	*27*.08.1570	Pablo Hoffaeus
Gerardo Pastel	Innsbruck	8.09.1570	Pablo Hoffaeus
Juan Rabenstein	Hall	17.09.1570	Pablo Hoffaeus

En esta Provincia hay 13 Profesos de 3 votos, hechos desde el año 1569 al 27 de agosto de 1570: Coadjutores espirituales formados 2, hechos el año 1570; Coadjutores temporales formados 8, hechos el mismo año.

---

[66] El catálogo de *Rom. 53* 9 dice: "Ha per dar principio al collegio, raccolti ducati 6.666". Esto nos indica que, a mediados del año 1571, se daban por muy avanzadas las gestiones para fundar un colegio en Augsburg. Pero las dificultades continuaban, sobre todo por parte del cabildo catedralicio. Los banqueros Fugger ofrecieron una suma de 30.000 florines. El 24 de abril de 1580 el general Everardo Mercuriano aceptó oficialmente el colegio, pero éste no abrió sus puertas el año 1582. Cf. DUHR I 201.

[67] Era administrador de la diócesis de Praga.

[68] Así escribe él mismo su nombre en la fórmula de su profesión, *Germ. 1* 86. De ordinario se le llama Schorichius.

17. PROVINCIA DE FLANDES

COLEGIOS	FUNDAC.	RECTOR	PP. Y HH.	ENTRADAS FIRMES	ENTRADAS ESPERADAS
Lovaina	*1559*	Jaime *Schipman*	40	240	167
Tournai	*1569*	*Juan Mortaigne*	26		
Cambrai	*1569*	Eleuterio Pontano	11	300	de limosna
Dinant	*1563*	*Nicolás Menu*	13	250	
Amberes	*1570*	Pedro Trigoso	6		
St.-Omer	*1567*	Balduino Delange	17	1.000	
Douai	*1568*	Maxim. a Capella	22	500	

La casa de Lieja tiene 7 Padres y Hermanos. No es colegio, pero se espera que pronto lo será.

Hay en esta Provincia entre Padres y Hermanos 142.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

NOMBRE	CIUDAD	FECHA	IN MANIBUS
Adriano Adriaenssens	Lovaina	30.05.1551	Ruardo Taper, dec. Lov.
Diego de Acosta	Roma	1.11.1564	Diego Laínez
Jaime Schipman	Lovaina	*10.12.1564*	Everardo Mercuriano
Francisco Costero	Lovaina	10.12.1564	Everardo Mercuriano
Roberto Claysson*	Brujas	25.02.1565	Obispo de Brujas
Maximiliano a Capella	M. S. André (Tournai)	25.01.1566	Francisco Costero, vicep.
Eleuterio Pontano[69]	Cambrai	17.02.1566	Francisco Costero, prov.
Enrique Sommalius	Lieja	24.05.1569	Francisco Costero
Balduino Delange +	St.-Omer	11.09.1569	Francisco Costero
Pedro Trigoso	Ocaña	2.05.1568	*Gonz.* González, prov.
Juan Jac. van Asten	*Roma*	*18.05.1572*	*Jerónimo Nadal, vic.*
Juan Guill. Harlemius	*Lovaina*	*6.07.1572*	*Balduino Delange*
Roberto Bellarmino	*Lovaina*	*6.07.1572*	*Balduino Delange*

Esta Provincia tiene 14 Profesos de 3 votos, 10 Coadjutores espirituales formados y 3 Coadjutores temporales formados.

[69] Sigue el padre Enrique Dionisius (Denys), muerto el 8 noviembre 1571.

18. PROVINCIA DE AUSTRIA

COLEGIOS	FUNDAC.	RECTOR	PP. Y HH.	ENTRADAS FIJAS
Viena	*1551*	Emerico Forsler	40	900
Praga	*1556*	Enrique Blyssemius	50	1.200
Olomouc	*1566*	Hurtado Pérez	25	1.000
Braunsberg	*1544*	Felipe Widmanstadt	50	650
Pułtusk	*1565*	Estan. Rozdrazovius	24	650
Vilna	*1570*	Francisco Sunyer	30	
Poznań	*1571*	Jaime Vagrovitius[70]	*8*	
Aceptado ahora				
Brno nov.	*1572*			

Los Padres y Hermanos de esta Provincia son en total 206.

PROFESOS DE CUATRO VOTOS

NOMBRE	CIUDAD	FECHA	IN MANIBUS
Cornelio Brogelmans	Roma	10.02.1556	Diego Laínez
Diego de Avellaneda[71]	Roma	14.04.1560	Diego Laínez
Enrique Blyssemius	Praga	16.03.1561	Enrique Scribonio
Lorenzo Maggio +[72]	Viena	10.08.1563	Jerónimo Nadal
Cristóbal Strobel	Viena	25.04.1568	Lorenzo Maggio
Francisco António	Viena	25.04.1568	Lorenzo Maggio
Emerico Forsler*[73]	Viena	25.04.1568	Lorenzo Maggio
Hurtado Pérez	Viena	30.05.1568	Lorenzo Maggio
Francisco Sunyer	Pułtusk	3.10.1568	Lorenzo Maggio
Juan Aschermann	Pułtusk	3.10.1568	Lorenzo Maggio
Estan. Rozdrazovius	Pułtusk	10.07.1569	Lorenzo Maggio
Baltasar Hostovinus	Viena	12.02.1569	Francisco Sunyer
Venceslao Sturm	Praga	12.03.1570	Lorenzo Maggio
Alejandro Höller	Praga	12.03.1570	Lorenzo Maggio
Jaime Gordon	Viena	4.05.1570	Lorenzo Maggio

---

[70] Cf. LUKÁCS, *Catalogi Provinciae Austriae* I (Romae 1978) 328. Catálogo del colegio de Poznań, en 1572.

[71] Copia de la fórmula de profesion, en *Ital 60* 118v. *Hist. Soc. 32* lo pone en la provincia Bética, pero, de hecho, en 1571 se encontraba en Viena. La razón fue que Francisco Hurtado de Mendoza, conde de Monteagudo, al ser nombrado embajador de España ante la corte imperial, pidió a Borja que le dejase llevar en su compañía al padre Avellaneda, a lo que el General accedió. Cf. *Borgia* V 267-268 318 333-334. *Hisp. 113* 24-25 243-244. En el catálogo del colegio de Viena, de septiembre de 1571, leemos: "P. Iacobus [de Avellaneda] et Michael Burgos, eius socius, cum sint hic tamquam hospites, non ponuntur in numero aliorum". LUKÁCS, *Catalogi* I 312. En el catálogo de 1574 se le enumera entre los miembros del colegio de Viena. Ibid. 364.

[72] Sigue el padre Adalberto Bauzek, muerto el 3 de mayo de 1571. LUKÁCS *Catalogi* I 626.

[73] El padre Forsler fue elegido procurador por su provincia, y el padre Wenceslao Sturm su sustituito. *Congr. 41* 327. *Rom. 53* pone a Sturm como procurador.

Felipe Windmanstadt	Braunsberg	22.10.1570	Lorenzo Maggio
Juan Nicolás Donius	Viena	24.04.1571	Lorenzo Maggio
Jorge Scherer	Viena	24.04.1571	Lorenzo Maggio
Jaime Vagrovitius	Poznań	14.07.1571	Lorenzo Maggio

En esta Provincia hay 13 Profesos de 3 votos, 2 Coadjutores espirituales formados hechos en 1569 y 1570 y 12 Coadjutores temporales formados.

SUMMARY

The article provides a comprehensive picture of the state of the Society of Jesus at the end of the generalate of St. Francis Borgia († 30.09.1572). It takes as its base a catalogue of the entire Society, compiled at Rome in 1571 (ARSI *Rom. 53* 1r-11r), containing the data brought by the fathers participating in the second Congregation of Procurators, convoked for that year. For the eighteen provinces into which the Society was divided at that time, the following information is given: the names of the houses and colleges with the respective rectors, the number of Jesuits in each, the income at the disposal of each college, and the income expected. A list is added of those professed of the four vows, with their names, the date and place of the profession and the superior who received it. For the other Jesuits — those professed of three vows, spiritual and temporal coadjutors — only the total numer is given.

The data of this catalogue are completed with other information drawn from other catalogues and documents in the ARSI. For every house and college the date of the foundation is provided. A list of the domiciles opened during Borgia's generalate is given. The list of the professed living until the day of the General's death is completed. Several tables give a picture of the different members of the Society according to provinces. The total is about 4000 Jesuits, a thousand more than at the time of Fr. Diego Laínez' death seven years before (1565).

LOS AÑOS EUROPEOS DEL PADRE BALTASAR PIÑAS: 1528-1574

ENRIQUE FERNÁNDEZ GARCÍA S.I. - Roma.

Hace cuatrocientos años regía la Provincia del Perú un jesuita catalán tan benemérito como discutible en algunos aspectos. El Padre Baltasar Piñas fue el introductor de la Compañía de Jesús en Cerdeña, 1559, Ecuador, 1586, y Chile, 1593. Contemporáneo de San Ignacio de Loyola como jesuita durante seis años, fue testigo de la expansión de la Compañía durante los generalatos del Padre Diego Laínez, San Francisco de Borja, Everardo Mercuriano y Claudio Acquaviva. Como tercer Provincial del Perú, después de los Padres Jerónimo Ruiz de Portillo y José de Acosta, su gobierno limeño corrió de 1581 a 1585. Los años europeos del Padre Baltasar Piñas son importantes sobre todo por la implantación de la Compañía en Cerdeña y su gobierno de aquella futura Provincia hasta 1569. Tanto su formación como el período sardo de gobierno ayudan a comprender y explicar en parte su empresa americana posterior.

La formación de Gandía: 1550-1554.

Baltasar, hijo de Bernardo Piñas[1], nació en Sanahuja[2] (Lérida) el

---

[1] ARSI *Sard.3* 7.

[2] ARSI *Hist.Soc.41* 202. Sanahuja, en la Segarra, tuvo castillo, palacio del Obispo de la Seo de Urgel, convento agustino cerca y allí se celebró un sínodo diocesano en 1580.

año 1528. Habiendo emprendido sus estudios en Barcelona[3], a los 22 años ingresó en la Compañía de Jesús en Valencia[4], el 1 de junio de 1550. A los pocos días el joven estudiante barcelonés, para que se preparara a los estudios de teología, fue enviado a Gandía, donde por primera vez se habían abierto clases de filosofía entre los jesuitas[5]. Aunque en el incoado colegio de Valencia el Padre Jerónimo Doménech deseaba recuperarlo[6], sus esperanzas fueron vanas, porque el joven debía terminar sus estudios en Gandía hasta llegar a obtener el grado de maestro en artes[7]. Aunque enseñó a continuación filosofía allí mismo, el maestro de artes atendió sobre todo a la inmersion en la vida espiritual, como apunta el *Memorial de los Padres y Hermanos de Gandía,* que debe datarse entre 1551 y 1552:

«El Hermano Piñas, catalam, a oído Artes, sabe muy bien; empieça Theología, tiene mucho talento para letras y púlpito; procede con quietud y creze en toda virtud al parecer; devoto de recogimiento; prohíbesele algunas vezes no entrar en la celda por horas y dize se le comunique con los Hermanos»[8]

Fue pues un testigo posterior, pero cercano, del desenlace de aquella experiencia de profetismo reformista que allí se había iniciado en 1547[9]. La permanencia en Gandía dejó tan honda huella en su carácter jesuita, que a los 83 años, tres meses antes de su muerte en Lima, escribía:

«Allí se comía poco y se dormía menos y se trabajaba mucho y se andaba a buen paso en el camino de la perfección, aspirando todos a ella, e iban todos muy contentos. En aquellos tiempos en Gandía más se estudiaba la teología mística que la escolástica. En aquel tiempo no hubo Constituciones, sino sólo había unas pocas reglas para la común observancia exterior y nunca se guardó más exactamente el espíritu»[10]

---

[3] P. LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* I (Madrid 1754) 178.

[4] Carta de B. Piñas a G. Alvarez desde Lima el 2 de abril de 1611. *Epp. Mixtae* V (Madrid 1901) 817-823 (=MHSI 20).

[5] Desde 1550 el emperador Carlos V había asimilado esta Universidad de la Compañía a las de Salamanca y Alcalá. N. ORLANDINI, lib. 7, n° 55, p. 156.

[6] Escribiendo a San Ignacio sobre la comunidad el 31 de diciembre de 1551: «Esperamos de ganar un mancebo muy hábil que se llama Pinyes, que ohirá también [Theología] con estos Hermanos». *Litt. Quadr.* I (Madrid 1894) 469 (= MHSI 4).

[7] Excerpta ex libro primo Academiae gandiensis... Gradus in artibus confertur sequentibus... 18 Oct. 1552 Balthasar Piñas, censugensis, dioecesis urgellensis, baccalaureus in artibus creatur. *S.F. Borgia* III (Madrid 1908) 55 (= MHSI 35).

[8] ARSI *Arag.15* 25v. «En el noviciado obró tan fervoroso que aun sus rudimentos del nuevo estado parecieron primores de perfección y le grangearon no menos estimación que cariño de nuestro gran Patriarca San Ignacio, que aún vivía». LOZANO, *Historia* I 172.

[9] M. RUIZ JURADO, *Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549.* AHSI 43 (1974) 217-266.

[10] Carta a G. Alvarez desde Lima el 2 abril 1611. *Epp. Mixtae* V 817.

De aquella etapa inicial de su vida religiosa conservó también grande admiración por el Padre Andrés de Oviedo y recuerdo gustoso del rector Juan Bautista de Barma, Miguel Gobierno, Miguel de Torres, Diego Mirón, Miguel de Sá y el estudiante Jerónimo de Ripalda[11].

Durante los años 1553 y 1554 se manifestó un excelente catequista. Así lo atestigua su rector. No bastó en 1553 la parroquia de Gandía para contener al público que le escuchaba y fue preciso que el Hermano Piñas hiciese su catequesis en la Iglesia mayor[12]. Pero no fue sólo Gandía; en el interior de la tierra levantina, en Onteniente y en otra población vecina, el pueblo cristiano se benefició de la catequesis impartida por el maestro y profesor de filosofía:

[Está muy ocupado] «el hermano Maestro Piñas en leerles la doctrina christiana; comenzóla en el hospital, do están aposentados, y crescía tanto la gente, que huvieron de passar a una iglesia harto grande y ancha y de allí a la mayor; ponen lumbres por la calle quando sallen, que es a las ocho de la noche. Ha durado en este exercicio cada día hasta la dominica in Passione, que fue a otro pueblo a enseñarla; y todos le oían con mucho fruto y quedó en su lugar en Onteniente otro hermano»[13].

El obispo de Segorbe y Albarracín, Gaspar Jofre de Borja, pariente de San Francisco, pedía el 3 de septiembre de 1554 a San Ignacio algunos jesuitas catequistas para su diócesis[14]. Le fueron enviados el Padre Luis Santander y Baltasar Piñas, todavía subdiácono, que en efecto catequizaron en Albarracín (Teruel) con gran fruto, cantando por las calles y convocado a la gente menuda con una campanilla, hasta que reunidos todos los niños entraban en la catedral u otra iglesia[15].

La persecución de Zaragoza: 1555

En el otoño de 1554 el Hermano Baltasar Piñas partió de Valencia, todavía subdiácono, a Zaragoza. El 9 de enero de 1555 escribió, por encargo del Provincial, su primera carta conocida al Padre Jerónimo Nadal para informarle sobre el estado de la Compañía en la ciudad. En ella dice de sí mismo:

«Yo vine aquí, como V. Reverencia lo dexó ordenado, y luego tomé órdenes de evangelio y Missa, porque las de epístola ya las avía tomado en Valentia, y di-

---

[11] Ibid. 817-820.

[12] «Frater Balthasar Pignas, nondum sacerdos, christianam doctrinam in parochia primo, deinde, cum confluentium multitudinem ea non caperet, in templo maximo explicavit». *Polanco,Chron.* III (Madrid 1895) 378s (= MHSI 5).

[13] P. Miguel Gobierno a San Ignacio, Gandía, 6 abril 1553. *Litt.quadr.* II (Madrid 1895) 212 (= MHSI 6).

[14] Desde Valencia. *Epp.Mixtae* IV (Madrid 1900) 333 (= MHSI 18). Obispo de Segorbe desde 1530, asistió al concilio de Trento en 1552 y fallecerá en 1566. G. Van Gulik et C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi* III (Monasterii 1910) 315.

[15] *Polanco, Chron.* IV (Madrid 1896) 371 (= MHSI 7).

xe la primera Missa día de Todos los Santos a gloria de la Sanctíssima Trinidad. Agora entiendo en ayudar a los Padres desta casa en oír confessiones y reconciliationes; y a ratos entiendo en studio de cosas de conscientia; Nuestro Señor por su misericordia se sirva de todo. Amén»[16].

El neosacerdote era uno de los que, cuando el Padre Francisco Estrada, Provincial de Aragón, pasó a Barcelona el 3 de enero de 1555, debía integrar la comunidad del colegio incoado de Zaragoza bajo la dirección del Padre Juan Bautista de Barma con otros jesuitas. Cerraba su carta informe al Padre Nadal sobre Zaragoza con esta posdata: «Una limosna querría pedir a V. Reverencia y es que por amor de Jesucristo me alcance la gracia de sacar el alma por cada Missa, de nuestro Padre Maestro Ignacio, a quien no me atrevo yo de pedirla»[17].

Se había pensado en agregar el Padre Piñas a la comunidad de Barcelona por compañero del Provincial y para que confiriese al mismo tiempo con él sobre estudios eclesiásticos. Tal plan era en realidad utópico; las muchas ocupaciones de oficio no se lo permitían al Padre Francisco Estrada, mientras que el joven sacerdote era necesario en Zaragoza para el ministerio de las confesiones[18].

En abril de 1555 el Padre Baltasar Piñas estaba incorporado como operario a la pequeña comunidad de Zaragoza, que formaban el rector Padre Alonso Román, el predicador Luis de Santander y los Hermanos Juan Rojo y Pedro Gelos. Vivían en la llamada casa de Sancho de Francia, recién adquirida por 2.500 escudos, no lejos del convento de los agustinos y las parroquias de Santa María Magdalena y San Miguel de los Navarros. Ambas parroquias y los agustinos no vieron con buenos ojos esta proximidad de los «iñiguistas»[19].

Es conocido el episodio de la persecución de Zaragoza, iniciada el 17 de abril por el vicario general del arzobispado con la anuencia del

---

[16] *Epp.Nadal* I (Madrid 1898) 278 (= MHSI 13). Menos exactamente, *Polanco, Chron.* IV 372.

[17] *Epp.Nadal* I 279.

[18] *Polanco,Chron.* V (Madrid 1897) 379 (= MHSI 9). El P. Estrada escribía a San Ignacio el 18 de enero desde Barcelona: «El Padre Sancta Cruz vino por mi compañero y a Maestro Piñas dejé en Çaragoça, porque allí era menester y porque mis occupaciones no me dexan pasar los studios con él, ni él está tampoco desocupado, por causa de las confessiones que oye». *Epp.Mixtae* IV (Madrid 1900) 528 (= MHSI 18).

[19] El mismo Padre Piñas informaba al Padre Jerónimo Nadal: «La vigilia de Navidad se concluyó el concierto de las casas y sitio para la Compañía en precio de 2.500 libras. El sitio es harto conveniente y avíase harto tiempo pretendido; las casas son muy viejas, aunque se podrá servir dellas la Compañía más de 30 años con poco reparo que les haga. Después acá que se concertó la compra, se han offrescido mucho embaraços sobre ellas, por donde aún no las avemos tomado, hasta tanto que todo tenga claridad. El Padre Rojas va agora entendiendo en ello con sperança que lo concluirá todo muy presto con la ayuda del Señor». *Epp.Nadal* I 277.

prelado don Hernando de Aragón, pariente cercano del santo duque[20]. Alcanzó su punto álgido con la excomunión pública, el domingo 23 de junio, por parte del juez conservador de los agustinos, de los Padres Juan Bautista Barma, superior anteriormente, Francisco Rojas (ambos ausentes de Zaragoza), Alonso Román, rector, y Baltasar Piñas[21].

Por ausencia del Padre Alonso Román, que acudió prontamente a Valladolid para informar a San Francisco de Borja y para pedir favor de la princesa doña Juana de Austria, gobernadora de los reinos en ausencia de su hermano Felipe II, antes de la llegada del Padre Pedro de Tablares, el Padre Piñas hubo de dirigir la comunidad en estas circunstancias de inseguridad por la exacerbación del ánimo popular:

«Quiero añadir algunas circunstancias, que yo las vi y pasaron por mis manos. La una, que el conseller en cap, que era mizer Agustín del Castillo, quería que a cada noche nos velasen por parte de la ciudad seis arcabuzeros; y yo, que entonces tenía cargo de la casa, por haber ido el rector a corte, a los negocios, nunca lo quise consentir. Contentávame con velar hasta las 12 de la noche, reconociendo las puertas y ventanas altas y vajas»[22].

Con los demás fue llamado hereje luterano por el populacho y también le fue dedicado un cartel insultante con la pedrea correspondiente a su ventana[23]. Por vía de paz el vice-rector Pedro de Tablares decidió ceder el 27 de julio a la exasperación popular y retirarse de Zaragoza:

«En lo que V.R. me pide, que le diga de la persecución de Zaragoza, por qué dejamos la casa y no nos aprovechamos de lo que había venido del nuncio, digo que la casa dejamos y nos salimos fuera de la ciudad a petición de la misma ciudad, por vía de paz y quietud. Y cuando salimos, aún no se había negociado ni de la princesa doña Juana ni del nuncio; que estando en el destierro, que fueron cinco o seis semanas, se negoció de la princesa y del nuncio la restitución a nuestra casa»[24].

Tres jesuitas, entre ellos el Padre Piñas, abandonaron de momento la ciudad a principios de agosto de 1555 hasta refugiarse, pasando por

---

[20] *Polanco, Chron.* V 387-409; *ms.* G. ALVARES, *Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús* I, lib. II, cap. 51-62, p. 412-489. B. ALCAZAR, *Chronohistoria de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo* I (Madrid 1710) 255-261. ASTRAIN I 438-464. Don Hernando de Aragón era Arzobispo de Zaragoza desde 1539 y fallecerá en 1577. VAN GULIK et EUBEL, *Hierarchia catholica* III (Monasterii 1910) 159.

[21] Luis de Santander a Juan Alfonso de Polanco desde Zaragoza el 16 de julio de 1555. *Epp.Mixtae* IV 726.

[22] Carta de B. Piñas a G. Alvarez. Ibid. V 821.

[23] «Sobrevino luego el domingo, amanescieron muchos papelones por los cantones, con letras del entredicho y escomuniones contra los eñiguistas... Y quatro iñiguistas pintados con dos demonios a sus lados y el nombre de cada uno sobre su cabeça: el P. Román, 2° Piñas, 3 Juan Baptista, quatro Francisco de Rojas; ansí iban por este orden». Ibid. IV 727.

[24] Carta a G. Alvarez. Ibid. V 821.

Alagón (donde les despidieron los representantes de la ciudad de Zaragoza), en el castillo de Pedrola; allí les dio asilo doña Luisa de Borja y Aragón, hermana de San Francisco, condesa de Ribagorza y luego duquesa de Villahermosa; permanecieron cinco o seis semanas, catequizando a los moriscos según sabemos por carta de San Ignacio al P. Alonso Román en que muestra su complacencia por ello[25].

Mientras tanto las gestiones en la corte de Valladolid dieron su fruto. Zaragoza se disponía ahora a resarcir la injuria inferida contra la voluntad de la autoridad civil. En el reingreso a la ciudad los jesuitas hubieron de aceptar la entrada solemne montados en mulas. Después del rector, Alonso Román, y el Padre Luis de Santander, el Padre Baltasar Piñas cabalgaba entre el jurado segundo de la ciudad y el justicia ordinario, que llamaban el Zalmedina[26].

Sonreiría el buen anciano cuando desde Lima, en 1611, transmitía al Padre Gabriel Alvarez algunos detalles. El Padre Román era tan lampiño, que apenas tenía pelo de barba. Contrastaban los manteos y sombreros tan raídos con el aparato de la recepción, según comentaba el pueblo[27].

Ya solos, su comida fue parquísima, mientras el rumor ciudadano imaginaba una comida de quince platos. El Padre Piñas recuerda que al Padre Luis de Santander y a él, conjuntamente, escribió San Ignacio una carta, hoy perdida, congratulándose del beneficio espiritual que esta persecución les había de reportar:

«Acabada la persecución, nos escribió nuestro B. Padre una carta a mí y al Padre Santander, congratulándose con nosotros por lo que se había padecido en la persecución y por la constancia y perseverancia que en ella se tuvo, volviendo por la verdad y justicia de la Compañía. Y nos embió a ambos facultad de sacar una ánima de purgatorio por cada misa, que entonces era cosa rara y se concedía a muy pocos, porque el papa lo había concedido con algunas estrechuras»[28].

El Padre Piñas continuó en Zaragoza, probablemente durante todo el año 1556; por lo menos consta que a mitad de este año formaba parte

---

[25] Desde Roma, el 27 de noviembre de 1555: «Hémonos consolado que la salida *ad tempus* de Zaragoza ha seído para ayudar los moriscos de Pedrola; que aunque fuese en la plaça, por falta de iglesia, no entra nada menos en gusto el frutto, antes más. Plega a la divina y summa bondad de servirse en todos estados y occasiones de nosotros. Amén.» *MI Epp.* X (Madrid 1910) 219 (= MHSI 39).

[26] ALCAZAR, *Chronohistoria* I 260b.

[27] «Y los que nos veían llevar con tanto aparato y nosotros vestidos con tanta pobreza, decían: Mira por quiénes ha estado Zaragoza sobre palillos y en peligro de perderse». *Epp.Mixtae* V 822.

[28] Ibid. 822s.

de la comunidad zaragozana de cinco sacerdotes y cuatro hermanos coadjutores.[29]

El intervalo de Plasencia: 1557.

A los dos años más o menos de esta experiencia de persecución y apostolado en Zaragoza, fue destinado el Padre Piñas al colegio de Plasencia (Cáceres), fundado en octubre de 1554 con la presencia de San Francisco de Borja, bajo la generosa protección del Obispo de la sede, don Gutierre Vargas de Carvajal, siendo su primer rector el Padre Francisco de Villanueva[30]. Este traslado al colegio extremeño parece que se efectuó en 1557[31]. Por el diario del Padre Baltasar Loarte sabemos que el año 1556 había sido de hambre en la comarca, continuada hasta el pan nuevo de 1557. Al hambre siguió el flagelo de la peste y entre las muertes consiguientes se contó la del segundo rector de Plasencia, Padre Marcos de Salinas. Lo remplazó el Padre Baltasar Piñas como vicerrector desde el 8 de septiembre hasta finales de 1557[32], en que se hizo cargo de la comunidad el tercer rector Padre Martín Gutiérrez[33].

No debe extrañar esta presencia del Padre Piñas en el colegio de la Provincia de Castilla, pues toda España había sido una sola Provincia de la Compañía hasta 1554 y la costumbre de cambiar sujetos de unos colegios a otros continuó entre las Provincias de Aragón y Castilla[34]. Don Gutierre de Cavajal quería que hubiese continuamente en el colegio de Plasencia 40 jesuitas y entre ellos dos maestros de teología, uno de filosofía, otro de retórica, tres de latín y además dos predicadores, seis confesores y catorce estudiantes, aparte del rector y hermanos coadjutores[35].

Al parecer el Padre Piñas abandonó el colegio de Plasencia expresamente para encargarse de la misión de la Provincia de Aragón en la isla de Cerdeña. A este efecto regresó a Barcelona en 1559. En su carta de 1611 al Padre Gabriel Alvarez, desde Lima, evoca este viaje a pie desde Plasencia hasta Barcelona, unos 700 quilómetros, y la cordial hospitalidad de fray Luis de Estrada, que los había defendido en Zaragoza en 1555, y ahora era abad del monasterio bernardo de Huerta (Zaragoza):

---

[29] A. Román a san Ignacio desde Zaragoza el 16 de mayo de 1556. *Litt. Quadr.* IV (Madrid 1897) 289 (= MHSI 10).

[30] ASTRAIN I 427-432 673s. ALCAZAR, *Chronohistoria* I 232 265 289. Don Gutierre era obispo de Plasencia desde 1524, asistió al concilio de Trento en 1552 y fallecerá el 27 de abril de 1559. VAN GULIK et EUBEL, *Hierarchia catholica* III 293.

[31] LOZANO, *Historia de la Provincia del Paraguay* I 174.

[32] N. GRIFFIN, *A curious document: Baltasar Loarte S. J. and the years 1554-1570.* AHSI 45 (1976) 74.

[33] ALCAZAR, *Chronohistoria* I 326.

[34] *Ms.* ALVAREZ I, lib. I, cap. 25 p. 247.

[35] ALCAZAR, *Chronohistoria* I 290.

«Y al cabo de muchos años, yendo yo de Plasencia a Barcelona, a pie y pidiendo limosna, me regaló tres o cuatro días que estuve en su monasterio y al partir me daba mucha plata y yo no quise tomar más de 4 ó 5 reales; que así caminábamos entonces en la Compañía»[36].

La misión de Cerdeña: 1559.

San Francisco de Borja, comisario de la Compañía en España, recibió del Padre General Diego Laínez el encargo de emprender la introducción de la Compañía en Cerdeña[37], confiando esta misión a la Provincia de Aragón[38] a causa de la vinculación política entre este Reino y la isla[39], que después de 1555 siguió perteneciendo a la corona de Aragón.

El Padre Baltasar Piñas fue designado Superior. Desde Valladolid, el 5 de agosto de 1559, San Francisco de Borja le envió un memorial o instrucción detallada acerca de la fundación del colegio de Sassari que debía acometer:

«Entienda assimesmo que va por Superior de aquel collegio y de los Padres que con él fueren embiados o después fueren, mientras otra cosa no se le ordenare; y assí, como cosa que mucho importa para fundamento de lo que se ha de hazer en aquel Reino, trabajará que se observen las Constituciones y reglas y modo de vivir de la Compañía, attendiendo a su aprovechamiento spiritual y al de los Padres y Hermanos que assí fueren»[40].

Con el Padre Piñas fueron destinados el Padre Francisco Antonio, lisboeta, que había entrado jesuita en Valladolid y acababa de ser ordenado sacerdote en Lérida[41], y el Hermano Juan Ambrosio Granges[42], bear-

---

[36] *Epp.Mixtae* V 821s.

[37] La primera petición de colegio de la Compañía en Sassari partió del Arzobispo de la ciudad, Salvador Alepús, en carta a San Ignacio del 29 de marzo de 1552 desde Trento, donde había conocido a los Padres Laínez y Salmerón. *Epp.Mixtae* V 752s.

[38] Astrain II 57.

[39] Dentro de la historia general de Cerdeña, para la investidura de Jaime II de Aragón, ocupación aragonesa de 1323 a 1325, resistencia durante una centuria, virreyes y gobierno bajo Felipe II, ver los libros 9,10 y 11 de los tomos II y III de la obra clásica de Giuseppe Manno, *Storia di Sardegna* 4 vols. (Capolago 1840-1847). Una interpretación moderna y subjetiva, Raimondo Carta Raspi, *Storia della Sardegna* (Milano 1971). Un resumen erudito y apasionado desde el punto de vista español, Francisco Elias de Tejada, *Cerdeña Hispánica* (Sevilla 1960). Ha documentado el gobierno de los magistrados españoles Josefina Mateu Ibars, *Los Virreyes de Cerdeña* 2 vols. (Padova 1964-1968). Han estudiado aspectos particulares del período español B. Anatra, R. Puddu, G. Serri, *Problemi della Sardegna spagnola* (Cagliari 1975). Y ha verificado un rastreo minucioso de la presencia española en Cerdeña, Joaquín Arce, *España en Cerdeña* (Madrid 1960).

[40] *S.F. Borgia* III 532s.

[41] Nacido en 1535, había ingresado en la Compañía el año 1558. M. Scaduto, *Catalogo dei Gesuiti d'Italia* (Roma 1968).

[42] De él dice el catálogo de 1565: «Será de edad de 34 años. Ha onze años que entró en la Compañía. Este Hermano es coadjutor, pero avrá 7 años que hizo professión de 3 votos en Simancas en manos del Padre Francisco de Borja por las causas que saben el mismo Padre Francisco de Borja y el Padre Maestro Juan de Polanco». *Sard.3* 1. Por el catálogo de 1566 sabemos que había nacido en Oloron. Ibid. 8.

nés, quien por enfermedad sólo pudo incorporarse más tarde. Embarcados en Barcelona el 17 de septiembre, los vientos contrarios los obligaron a detenerse a San Feliu de Guisols durante ocho semanas; pero fue una dificultad providencial, porque de haberlo hecho en la fecha prevista, los habría capturado una armadilla turca. Habiendo partido por fin de San Feliu de Guisols, desembarcaron en Alghero, en la costa noroccidental de Cerdeña, y el 16 de noviembre de 1559 pasaron a Sassari, donde fueron bien recibidos y pronto se les facilitaría casa provisional, iglesia y limosnas[43]. Allí quedó, enfermo, el Padre Francisco Antonio, mientras el Padre Piñas partió a Cagliari para negociar la introducción de la Compañía ante el Virrey[44]. En compañía del Padre Pietro Spiga, a quien encontró en Cagliari, el Padre Piñas se presentó de nuevo en Sassari el 21 de diciembre.

La fundación con que se contaba del jurista Alejo Fontana[45] tenía tales condiciones, que retardaban su cumplimiento durante muchos años. En una carta del 8 de enero de 1560 desde Sassari informa el Padre B. Piñas al General, Padre Diego Laínez, sobre la herencia de Fontana y la visita al Virrey Alvaro de Madrigal en Cagliari:

«Lo primero que ay que avisar a V. P. es que será necessario que se passen 18 ó 20 años antes que este collegio se pueda fundar, porque dexa el fundador

---

[43] En San Feliu de Guisols permanecieron siete semanas alojados en el hospital, predicando, confesando y catequizando. Por estar con cuartanas, remitieron al H. Juan Ambrosio a Barcelona y los dos Padres se embarcaron el 12 de noviembre y tras dos días de navegación, arribaron a Alghero. Las 14 fustas turcas, después de esperar dos meses esta nao, habían partido de un puerto cercano cuando los jesuitas se hacían a la vela en San Feliu. En Sassari los albergó primeramente un calcetero que había viajado con ellos en la misma nao. A los ocho días los recibió en su casa Juan Cano de Biquisao, deudo y albacea de Alejo Fontana. *Breve historia del principio del Collegio de Sásser en la isla de Cerdeña,* manuscrito en *Sard.18* 54-58.

[44] Don Alvaro de Madrigal lo era efectivamente desde febrero de 1557 y duraría en el cargo hasta 1569, uno de los virreinatos más largos y eficientes. J. MATEU IBARS, *Los Virreyes de Cerdeña* I 198-208. El Padre Piñas llevaba cartas de la Serenísima Princesa, doña Juana de Austria, que entonces era Gobernadora de España, al Virrey, señores y prelados. *Breve historia* 55.

[45] Sobre los precedentes y la personalidad de Alejo Fontana, artículo y documentación de M. BATLLORI, *Su la fondazione del collegio di Sassari: 1562.* AHSI 31 (1962) 360-377. El caballero sasarés Alejo Fontana, ayudante de Diego Vargas, secretario de Carlos V en la corte de Bruselas, conoció al Beato Pedro Favre y apremió por la presencia de los jesuitas en su patria. San Ignacio le correspondió con sendas cartas en 1553 y 1554, alimentando esta esperanza. *MI Epp.* V 385s; VI 502s (= MHSI 31). Volvió a Sassari en 1557 con el cargo de maestre racional, esto es, controlador de las finanzas del Reino. Sobre la importancia de este cargo, B. ANATRA en *Problemi di storia della Sardegna spagnola* 145-149 170-178. Alejo Fontana falleció en 1558 dejando todos sus bienes no heredados para la fundación de un colegio de la Compañía en Sassari, después de cumplidas ciertas condiciones que constaban en su testamento. BATLLORI 366-376. A. Fontana tenía deudos cercanos, pero no herederos forzosos. Su testamento desagradó a los sasareses: «No huvo en la isla quien no lo reprendiesse y murmurasse». *Breve historia* 54. Más datos sobre A. Fontana en la siguiente relación, también manuscrita: *Del principio y fundación del Collegio de la Compañía de Jesús de Sásser en el Reino de Cerdeña, Sard.18* 59-61.

en su testamento que de su renta, que al presente no es más que quinientos escudos, se vaya comprando renta hasta cumplimiento de mil ducado[s] largos de renta para el collegio; y más, que se compren otros docientos ducados de renta perpetua para cumplir ciertas obras pías que dexó en esta ciudad, lo qual para cumplirse es necessario que passen muchos años; y después desto dize que se funde el collegio de la Compañía, y avisen al General della para que embíe gente. Allende desto ay otras muchas mandas, aunque no perpetuas, y deudas que se an de pagar, que hasta agora no se a hecho nada. Yo fui a la ciudad de Cáller y negocié con el Virrey y visitador, conforme al orden que nuestro Padre Francisco me abía dado; y al fin acerca de los negocios no se a podido hazer otra cosa más que tener paciencia hasta que venga su tiempo en que se cumpla la voluntad del testador y lo que agora podremos aprovechar acerca de esta hazienda es que se ponga en cobro y no se desperdicie y el que la trata dé cuentas a quien se an de dar y acerca desto *satis est*»[46].

Los Padres Piñas y Antonio no eran los primeros jesuitas que pisaban la isla, pues por razones personales de salud les había precedido un sardo, el capellán militar Pedro Spiga[47], de 33 años, ingresado y ordenado sacerdote en Lovaina, de quien nos da noticia el Padre Piñas en la misma carta:

«Cuando fui a Cáller hallé allí al Padre Pedro de Espiga, el qual tenía el assumpto temporal de un hospital y estaba tan engolfado en los negocios temporales, que me pareció que iba muy fuera de los límites de la Compañía y de su modo de proceder; y no me pareció bien que procediesse de aquella manera, estando en título de Padre de la Compañía, aunque siempre ha dado buen exemplo de sí. Yo le propuse lo que sentía y le mostré los despachos que nuestro Padre Francisco me avía dado y assí se quiso venir conmigo y estar con nosotros, pensando que esto era más conforme a la obediencia, hasta que V.P. ordene otra cosa: vino con grande contentamiento, es buen alma y humilde y sabe algo; él escrive a V.P., por su carta se sabrá lo demás.»[48].

En la misma carta el Padre Piñas nos da noticia de otro jesuita sardo, el Padre Jorge Passiu[49], que había ingresado en Roma el año 1555 y ordenado sacerdote el año siguiente, debía encontrarse por entonces en la Ciudad Eterna:

«Yo visité la madre de un Padre de la Compañía que se dize Jorje Pasiu y díxome que le speravan, que avía de venir acá; y más me dixo que no era de la Compañía. Dios sabe lo que es; si fuesse buen subjecto, harto cómmodo sería para esta casa por ser de la tierra y saber la lengua çarda»[50].

---

[46] *Lainii Mon.* IV (Madrid 1915) 615.

[47] Nacido en Cagliari el año 1526, ingresó jesuita el 1551 y se ordenó sacerdote en 1553. SCADUTO, *Catalogo* 140.

[48] *Lainii Mon.* IV 616s.

[49] Nacido en Oristano hacia 1528. SCADUTO, *Catalogo* 111s.

[50] *Lainii Mon.* IV 618.

El predicador incansable.

Desde el primer momento aquellos tres jesuitas emprendieron su trabajo de evangelización. El Padre Piñas concretamente en la predicación intensa, que inició el día de San Esteban, 26 de diciembre[51], y con notable aceptación por parte del pueblo sasarés. El mismo lo reconoce en carta al Padre General:

«Yo prediqué en la Iglesia mayor desta ciudad de Çaçer en la Pascua de Navidad y el día de la Circuncisión en una parrochia y el día de los Reyes en la Iglesia mayor, donde también tengo de predicar el domingo que viene; el Señor a sido servido de dar spíritu y así se ha hecho fruto y motión en los oyentes, a lo que parece, y toda la ciudad queda muy afficionada»[52].

En sus informaciones a Roma el Padre Francisco Antonio nos permite seguir paso a paso la predicación incesante del rector. Predicó en la catedral de Sassari durante la cuaresma de 1560 con gran fruto de conversiones y confesiones. A pesar de la intensidad de esta predicación diaria, el Padre Piñas se encontraba con mejor salud que en España. Pasada la cuaresma continuó la predicación todos los domingos y fiestas con el mismo fruto. La lengua que empleaba era la castellana. Predicó también en Alghero (es de suponer que en catalán) y otra vez en «una villa donde le podían entender»[53].

En la fiesta de la Circuncisión de 1561 predicó en nuestra iglesia de Sassari ante «el gobernador y jurados y otros principales que no cabían en la iglesia», explicando el instituto de la Compañía; y un domingo después de la Navidad publicó un jubileo en la predicación de la iglesia mayor con muchas confesiones en días sucesivos[54].

No fue menor la aceptación de los sermones del Padre Piñas en Alghero según testimonio del Padre Antonio en carta del 21 de agosto de 1561:

«También ha ido el Padre Rector dos vezes a predicar a la ciudad del Alguer (que está 20 millas de aquí), donde se han todos harto consolado y aprovechado y halos dexado tan movidos y tan ganadas las voluntades, assí de los ecclesiásticos como de los principales de los seglares, que desean harto hazer un collegio o casa de la Compañía; y ansí pedían al Padre Rector que les quisiese predicar la quaresma que viene, lo que no pudo concederles por averla ya offrecido y dada la palabra a los jurados de aquí de Saçer, que mucho antes ellos

---

[51] *Breve historia* 56.
[52] Sassari, 8 enero 1560. *Lainii Mon.* IV 615.
[53] Sassari, 6 julio y 16 noviembre 1560. *Litt.Quadr.* VI (Madrid 1925) 702s y 943 (= MHSI 61).
[54] Sassari, 20 enero 1561. *Litt.Quadr.* VII (Roma 1932) 116s (= MHSI 62).

mismos en persona, acompañados de otros ciudadanos principales, avían venido hasta casa a pedirle con mucha insistencia»[55].

Más aún, desde Cagliari le transmitía un devoto de la Compañía el ruego del Arzobispo de la ciudad para que fuese a predicarles allí. Mientras tanto en Sassari, durante los calurosos meses del verano de 1561 no cesó de predicar el Padre Piñas algunos domingos: «Y tanto gustan de oírle, que jamás parece que se cansan[56].

No por eso quedarán abandonados los de Cagliari. Si el Padre General lo consiente, irá a predicarles el adviento de 1561[57]. La preparación diligente de su predicación será una de las causas de alargar a más de 8 horas el intervalo entre la comida y la cena de la comunidad:

«Verdad es que el invierno pasado cenávamos a las ocho horas, que era una hora más tarde; y hazíalo por ganar aquella hora de studio quieto para poder acudir a los ordinarios sermones, máxime a los de quaresma, que son cada día y es necessario que el hombre se prepare con tiempo. Pero este invierno yo he quitado aquella hora, aunque con sentimiento mío, porque tengo stómago que pide más tiempo para hazer la digestión y falto a los studios; y todo por acommodarme a todos, que assí en esto como en lo demás procuro de me acomodar y proceder con suavidad; que más quiero pecar en flogedad que en otra cosa»[58].

A fines de este año 1561, en el adviento, se trasladó a Cagliari para gestiones sobre la herencia de Alejo Fontana y predicó algunas veces con mucho concurso, aceptación y fruto espiritual, hasta el punto de insistirle en que volviese a predicarles la cuaresma de 1562, «lo que no pudo ser por tener dada la palabra acá en Sáçer»[59].

El Padre Piñas predicaba en la Iglesia mayor de Sassari, en otras parroquias y en nuestra pequeña iglesia[60]. Habiendo predicado a los sasareses la cuaresma de 1560 y la de 1561, le urgieron mucho para que lo hiciese en 1562:

«Los jurados y otros principales desta ciudad, sabiendo que de Cáller me habían pedido y procuraban que fuesse allá a predicar esta quaresma, vinieron lotro día a nuestra casa y me pidieron muy encarecidamente de parte de la ciudad que les hiciese charidad de predicarles esta quaresma que viene y que no les dexasse en ninguna manera y que no me dexarían ir a otra parte, aunque yo quissiese. Viendo su desseo y affición y la que toda la ciudad tiene, yo les ofrecí de predicarles la quaresma que viene. Confío en el Señor que se cojerá más fruto que en la otras quaresmas, por estar la materia más preparada y también que yo me podré aparejar dende luego a ratos hurtados quando me vacare; y assí lo ha-

---

[55] Ibid. 395s.
[56] Ibid. 396.
[57] Sassari, 21 julio 1561. *Lainii Mon.* V (Madrid 1915) 629 (= MHSI 50).
[58] Cagliari, 24 noviembre 1561. *Lainii Mon.* VI (Madrid 1916) 156s (= MHSI 51).
[59] F. Antonio. Sassari, 31 enero 1562. *Litt.Quadr.* VII 756s.
[60] F. Antonio. Sassari, 5 marzo 1560. *Lainii Mon.* IV 691s.

go, que dende agora me proveo; lo qual es necessario por haverles predicado dos quaresmas y así será menester nuevo guisado para que les dé nuevo gusto; y por la bondad del Señor se me ha offrecido una buena traça y materia más provechosa y espaciosa. Yo voy quadrándola para los evangelios de la quaresma y este verano terné hecha buena parte della. Jesús lo guíe a su mayor honra y gloria y a consuelo destas almas»[61].

La aceptación del ministerio de la predicación del Padre Piñas era general. Pero no debieron de faltar críticas a la longitud de sus sermones, porque años adelante San Francisco de Borja, ya Prepósito General de la Compañía, le recuerda que debe acortar sus sermones: «Sobre los quales, si bien me acuerdo,scriví que convendría no passen una hora o de muy poco, porque assí conviene para la salud del que predica y para la satisfacción y fructo de los oyentes»[62].

En una de sus primeras cartas desde Sassari, el 5 de julio de 1560, explica el Padre Piñas cuál era uno de los temas sobre que debía volver una y otra vez en su predicación:

«El mal exemplo que los clérigos y frailes an dado y dan, que es abominación gravísima, y assí yo no e podido dexar de predicar contra sus abusos y escándalos; y muchas vezes les a escozido y me an embiado a amanaçar que me guardasse. *Sed veritas liberavit vos*. Y crea V. Paternidad que el fuego de la malicia está tan encendido, specialmente de cosas carnales y otras profanidades en personas ecclesiásticas, que no puede el hombre dexarse de estender halgo más de lo ordinario, porque de otra manera no se spera remedio, que según el clavo está enclavado, grandes golpes y ruido será menester para arrancarle»[63].

Poco tiempo después volverá sobre el tema:

«Acá haremos lo que podemos y aun salimos de lo ordinario en los sermones, estendiéndome en las reprehensiones, porque de otra manera no hay esperança de fruto notable; según que está la llaga enposoñada, necessario es cauterio que queme y llegue a lo vivo»[64].

Una relación anónima nos trasmite la apasionada reacción a este fustigar los vicios sin temor y sin respeto humano:

«Y aconteció que reprehendiendo un día los vicios de los ecclesiásticos, ellos le amenaçaron que en bajando del púlpito le havían de maltratar; llegóse a las gradas dél Juan Cano y con grande piedad y zelo empuñando la espada, dixo: — Hora veamos quién se ha de atrever a tocar este Padre»[65].

---

[61] Sassari, 21 julio 1561. *Lainii Mon.* V 628s.
[62] 24 febrero 1566. *S.F. Borgia* IV (Madrid 1910) 185 (= MHSI 38).
[63] *Sar.13* 36s.
[64] Sassari, 30 agosto 1560. Ibid. 52.
[65] *Historia de las cosas que los Padres de la Compañía de Jesús han hecho en el Reino de Cerdeña desde que entraron en ella. Sard.10* I 108.

En alguna ocasión su misma carta deja ver el cansancio a causa del intenso ministerio de la predicación. Oigamos cómo empieza la del 8 de abril de 1561, desde Sassari, al Padre Laínez: «Bendito sea el Señor que ha dado fuerças para acabar esta quaresma, la qual he predicado cada día en la Iglesia mayor con mucho consuelo spiritual de toda esta ciudad»[66]. Mes y medio después concretará más las circunstancias personales:

«De lo que me manda mirar V. Paternidad por la salud, verá que yo miro por la mía demasiadamente y pluguiese al Señor que no fuesse tan sensual en ello como soy, ¡pobre de mí! Que V. Paternidad puede estar seguro que yo no hago desorden, porque tengo ya alguna experientia. Y si algo se me puede notar es que este invierno me acostaba algo tarde y érame necessario, porque me avisaron tarde para predicar la quaresma y assí me fue necessario con brevedad proveer alguna cosa antes de entrar en ella, máxime que era la primera que yo he predicado cada día. En los sermones verdad es que me suelo cansar, pero bien lo llevo, bendito el Señor; y más rezio me sentí al fin de la quaresma que al principio. Assí que en esto esté V. Paternidad descansado... Yo estoy muy mejor que en España con predicar de ordinario»[67].

Parece que aún fue más fructuosa la predicación cuaresmal de 1562 en Sassari:

«La motión desta quaresma ha sido grandísima. Yo les he predicado cada día en la Iglesia mayor con tanto concurso, que era maravilla... Y aunque éramos diez confessores, no podíamos cumplir con la mitad de los que vienen... En lo demás me remitto a la carta del Padre Passio, que yo no puedo más»[68].

Durante 1562 predicó casi todos los domingos en la Iglesia mayor de Sassari y en 1563 predicaría otra vez la cuaresma[69].

La vida apostólica.

Además del ministerio de la predicación y confesiones, el grupo sasarés de la Compañía se empeñó desde el primer momento en la enseñanza de la doctrina cristiana a los niños en calles y plaza, en cárceles y hospital[70]. En la cuaresma de 1560 empezó la campaña catequética. Se convocaba a la doctrina por toda la ciudad según viva descripción del Padre F. Antonio: «Llamándolos primero por la ciudad con una campanilla, de que toda la tierra se espantava mucho y se edificava, y en la

---

[66] *Sard.13* 78.
[67] Sassari, 27 mayo 1561. Ibid. 98v.
[68] Sassari, 21 marzo 1562. Ibid. 173s.
[69] Sassari, 13 diciembre 1562. Ibid. 207.
[70] B. Piñas, Sassari, 8 enero 1560. *Lainii Mon.* IV 616.

plaza estava tanta gente junta, que los Padres que ivan con la campana apenas podían passar, quitándose todos los bonetes y viniendo tras de los Padres»[71]. Mientras tanto el Padre P. Spiga hacía la plática de la doctrina cristiana a hombres y mujeres en lengua sarda en una parroquia. Así todos los domingos y fiestas del año. Sin duda era el mismo Padre Spiga quien visitaba el hospital y cárceles de Sassari con algunas pláticas en sardo y confesiones: «Hase procurado consolarles con dezirles alguna vez Missa y comulgarlos, porque en todo el año apenas se les dize allí Missa; procurando también sus negocios con la justicia y muchos se remedian bien con el divino favor»[72]. Pero el apostolado no podía limitarse a la ciudad: «Una vez se ha començado a ir a predicar y enseñar la doctrina a las villas con harto consuelo spiritual de los moradores, porque dezían en toda su vida no aver oído sermón que entendiessen, ni de que gustassen, si entonces no»[73].

Una atención especial mereció la ayuda intelectual al clero de la isla. Ya el obispo de Alghero, Pedro Vaguer lo había sugerido al Padre Laínez el 2 de mayo de 1559[74]. El 8 de enero de 1560 el Padre Piñas anuncia el proyecto de tener «una licción de casos de consciencia para los clérigos, que son ignorantíssimos: será cosa de mucho servicio de Dios Nuestro Señor»[75].

Algunos acudieron en efecto a pedirla pasada la cuaresma y el Padre Francisco Antonio se encargó de este ministerio[76]. El 20 de septiembre de ese mismo año 1560 el Superior hace un informe de la penosa situación del clero de la isla con frecuente concubinato, como pudo comprobar personalmente en algún caso celebrando Misa en una villa[77].

No faltaban perplejidades en el empeño apostólico. Por el mismo tiempo consulta el Padre Piñas al Padre General un propio caso de conciencia: ¿debe denunciar o no un hereje oculto en diócesis diferente de Sassari al Arzobispo de Sevilla, no habiendo al momento presente In-

---

[71] Sassari, 5 marzo 1560. Ibid. 691.

[72] Ibid. 692.

[73] Ibid.

[74] Cagliari. Ibid. 330. Don Pedro Vaguer (Baguer, Vaglier) había sido consejero imperial y ocupaba la sede de Alghero desde el 4 de mayo de 1541. VAN GULIK et EUBEL, *Hierarchia catholica* III 116.

[75] Sassari. *Lainii Mon.* IV 616.

[76] F. Antonio. Sassari, 5 marzo 1560. Ibid. 693.

[77] «Esto yo mesmo lo he visto por mis ojos y ame acontecido que un día diziendo Missa en una villa, faltándome cierta cosa en el altar, pregunté dónde estaría el clérigo, respondiéronme en casa de su muger; y esto no lo respondieron por injuria, mas por ordinario hablar; ni el clérigo se affrenta dello, porque muchos dellos con el uso piensan ya que les es lícito». Sassari. *Lainii Mon.* V 235.

quisición en Cerdeña?[78]. También dudaba si el P. Jorge Passiu podría retener sus beneficios eclesiásticos por ser curados, exigir residencia y no ser fácil la sustitución[79]. En la misma carta había otra consulta que expresa muy bien su actitud receptiva de usos y costumbres locales que entonces llamaban la atención:

«Quando acá venimos, hallamos una costumbre, que la gente no se iva de la Missa hasta que el sacerdote se bolvía y les despedía dándoles los buenos días. Parecióme que era bien que nosotros hiziéssemos halgo por acomodarnos y assí solemos no bolvernos del todo, sino por los lados un poco, como quien les despide y les da los buenos días y ellos se van y de otra manera no se quieren ir. Y si lo dejássemos de hazer, se affrentarían y dirían que les dejamos como bestias y nos ternían por mal mirados o mal criados. Esto propongo a V. Paternidad, si será bien que lo continuemos o lo quitemos, porque al Padre Jorge [Passiu] se le ha hecho un poco difficultoso. Yo no le he querido quitar, por parecerme que es una urbanidad y un acommodarse al pueblo y tierra y es poca cosa y no es contra nuestro Instituto, antes es conforme a él acomodarnos a la devoción y costumbre de la tierra, quando sin perjuicio se puede. V. Paternidad vea lo que le parece que se hará.

Lo mismo es en la Salve que dezimos en la Missa, que si la quitássemos, sería dar scándalo en esta tierra y al Padre le parece que como en Roma no se usa, que todos lo hemos de quitar»[80].

El colegio de Sassari: 1562.

En Sassari encontró el Padre Piñas, según escribía el 8 de enero de 1560, una auténtica avidez por el colegio de la Compañía.

«No podrá V. Paternidad creer el desseo grande que todos tienen de que la Compañía empiesse a leer. Todos dan bozes y tienen razón, porque aquí ay gran barbaridad y negligencia en esto, que apenas tienen quien les enseñe los primeros principios. Quando viere que haya aparejo para poder estar y mantenerse los lectores, yo avisaré a V. Paternidad y tengo por cierto que no sé si en alguna parte la Compañía a empessado a leer con tanto aplauso y accepción como aquí; quando lo haga, toda la isla acudirá a esta ciudad a oír y agora todos nos embían sus hijos pensando que luego hemos de empeçar a leer»[81].

El mismo interés atestigua el Padre F. Antonio el 5 de marzo:

«Acerca de los lectores, lo que muy afficionadamente muestra dessear toda la ciudad es que huviesse uno para mostrar de leer y scrivir, assí porque los

---

[78] Ibid. 231ss. Pertenecería probablemente al grupo de Cagliari, pero no era desde luego Segismundo Arquer, quien se encontraba entonces en Madrid. A. STELLA, en *Dizionario biografico degli italiani* t. 4.
[79] Sassari, 21 julio 1561. *Lainii Mon.* V 628.
[80] Ibid. 630s.
[81] Ibid. IV 616.

muchachos desde pequeños fuessen deprendiendo la doctrina y virtud que los grandes no tienen, como también por saber la lengua española, que aquí más aman que la suya propia. V. Paternidad nos avise de lo que en este caso haremos, siendo caso que viniessen los lectores de España»[82].

Los planes del Superior de Cerdeña eran longividentes desde el principio: «Sólo sería necessario, si esto viniesse en efecto, que V. Paternidad nos embiasse algunas personas ábiles en Humanidad, porque esto a de ser como estudio general para todo el Reino y si no fuesen los lectores tales, no se compliría con la espectación que todos tienen de la Compañía»[83].

En el mismo sentido insistía el año siguiente: «Assí que por esso no dexe V. Paternidad de embiar, máxime alguno que sea tan provecto en Humanidad, que dé lustre y ser a las scuelas y sería necessario que fuesse griego y poeta»[84]. A fines de mes especificará aún más: «El que ha de leer de mayores es necessario que sea muy provecto y que dé lustre a las scuelas y que sea poeta y griego y que sea para hazer una oratio pública quando fuese menester y algunos versos y epigramas, lo qual daría mucho crédito a nuestras scuelas y acudirán de toda la isla. Y también es necessario uno para enseñar de leer y escrivir y que haga buena letra»[85].

El Padre Piñas creía posible inaugurar las clases del colegio en 1561, ya que el Padre A. Cordeses, nuevo Provincial de Aragón, esperaba aviso del General para enviar los profesores que pudiese: «Acá se haze el aparejo necessario y toda la ciudad los sta sperando a gran priessa»[86].

Meses antes de abrir sus clases el colegio, la comunidad era ya numerosa:

«De modo que somos agora en este collegio treze subiectos, los quatro sacerdotes y los nueve Hermanos, de los quales tres son coadjutores y un día destos rescibiré otro Hermano... Sin éstos speramos los Hermanos lectores que han de venir de Spaña, con los quales pienso seremos diesisiete o dieciocho y no me paresce que se podrán mantener acá tantos subiectos viviendo de limosna y en tierra pobre. Y el mayor inconveniente que hay es que no tenemos cosa para la mitad. V. Paternitad vea si podré embiar algunos a Spaña o a Italia o a Cicilia»[87].

En vísperas de la apertura de las clases eran 16 los jesuitas del colegio: «Este mes de septiembre empesaremos los estudios». Como envía

---

[82] Ibid. 693.
[83] Sassari, 17 abril 1560. *Sard.13* 29.
[84] Sassari, 8 mayo 1561 Ibid. 95.
[85] Sassari, 27 mayo 1561. Ibid. 98v 99.
[86] Sassari, 21 julio 1561. *Lainii Mon.* V 629.
[87] Sassari, 1 abril 1562. *Sard.13* 179v.

dos a Roma, quedan 14; pero recibirá a otros, pues ahora cree que el colegio podrá mantener hasta 18 y por ventura hasta 20[88].

Las clases del colegio de Sassari empezaron efectivamente en el mes de septiembre de 1562. En carta del día 30 comunicaba el Padre Piñas a San Francisco de Borja, entre otras cosas, su inauguración:

«Las scuelas se an empezado con buen concurso de estudiantes, porque son 150. Los de Grammática divididos en tres clases y los que aprenden a leer son 140. Spérase que crescerán mucho los studiantes en número, porque vernán de toda la isla y serán estas scuelas grande parte de la restauratión desta tierra»[89].

Una carta del Padre Piñas el 23 de octubre de 1562, citada por el padre Polanco, confirma el funcionamiento del colegio de Sassari en esta fecha[90]. Y a fines de año informaba el Padre Piñas al Padre Laínez sobre su marcha:

«Nuestras scuelas van bien por la gracia del Señor y los regentes tienen buena paz y contentamiento. Hay tres clases de Grammática: en la de los menores passan de ochenta, la de medianos obra de cincuenta, la de mayores passan de veinte; allende de las tres clases hay otra de enseñar a leer, donde passan de dosientos y quarenta muchachos»[91].

A fines de año, según esta información, la comunidad estaba compuesta de 15 jesuitas. Todavía en 1563 continuaría la batalla epistolar del rector sasarés para conseguir de Roma el profesor para la primera clase de retórica y griego[92].

Los sardos: ¿Aragón o Italia?

Apenas llegados a Sassari, el 20 de noviembre de 1559 el Padre Piñas plantea al Padre General el problema de la dependencia de los jesuitas de la isla en estos términos:

«Nuestro Padre Francisco [de Borja] me mandó scriviesse a V. Paternidad nos diesse orden a qué Provincial emos de estar subordinados, si al de Aragón o Sicilia o Italia. En esta tierra parece que tienen más trato y conversación con España y sería más fácil la comunicación con el de Aragón; V. Paternidad ordenará lo mejor»[93].

---

[88] Sassari, 8 agosto 1562. Ibid. 199.
[89] Ibid. 219. Un error de la cubierta posterior atribuye esta carta al 31 de octubre.
[90] *Lainii Mon.* VI 503.
[91] Sassari, 13 diciembre 1562. *Sard.13* 206v.
[92] Juan Alfonso de Polanco, Trento, 12 y 19 abril, 4 noviembre. *Lainii Mon.* VII 33 56 470.
[93] Ibid. IV 551.

Se trataba solamente de una primera impresión con poco conocimiento todavía de la realidad. En agosto de 1560 se queja del silencio epistolar del Padre Francisco de Borja y el Provincial desde Aragón, mientras subraya la proximidad de Roma, a sólo 24 horas[94]. Al año siguiente vuelve a subrayar esta proximidad relativa: «Navegación es de Cerdeña a Roma que se haze en veinte o veinte y quatro horas»[95]. Después de experimentado el abandono epistolar en que se encuentran, escribirá el 20 de septiembre de 1560 al Padre Laínez:

«Un año a justo que partimos de Spaña y aún no havemos recebido cartas, ni de nuestro Padre Francisco [de Borja], ni de nuestro Padre Provincial y assí V. Paternidad podría ordenar, si le pareciere convenir assí en el Señor, que huviéssemos inmediato recurso a V. Paternidad, sin que estemos subiectos a otra Provincia, porque yo no veo dónde más a menudo y con más facilidad podamos scrivir que a Roma y para ir y venir de allá el camino es muy corto y ordinario, que en 22 horas se va de Serdeña a Roma»[96].

El Padre General sustraerá en 1562 los jesuitas de Cerdeña de la jurisdicción de la Provincia de Aragón. Así lo notaba el rector sasarés a San Francisco de Borja, comisario general en Italia, el 30 de septiembre:

«Con ésta sólo quiero supplicar a V. Reverencia que se acuerde deste collegio y nos consuele con alguna carta, que después acá que nos embió V.R. a esta tierra no e podido haver sino una cartica hecha en San Fins. Agora terná V.R. más occasión porque este collegio está subordinado *immediate* a esse de Roma y está debaxo de su tutela y amparo; porque aunque tengamos correspondentia con el Provincial de Aragón, pero por ser la comunicatión diffícil y tarde, nuestro Padre tiene ordenado que nuestra ordinaria comunicatión sea con Roma; y assí lo he hecho siempre, que de Spaña sepa V.R. que stamos medio año sin rescebir carta. V.R. por amor del Señor se acuerde de los asilados [?] y nos embíe algún regalo, siquiera de carta»[97].

Pero fue esperanza desvanecida a los tres años años con la reordenación del nuevo Prepósito General, precisamente San Francisco de Borja, ante quien no dejó de lamentarse el Padre Piñas el 23 de agosto de 1565 a propósito del deseo de correspondencia epistolar frecuente:

«Y no esperamos rescebirlas más a menudo con la nueva Provincia a que V. Paternidad a subiectado estos collegios, porque se está medio año sin rescebir cartas de Spaña, que por esta difficultad nuestro Padre de santa memoria Laynes separó estos collegios de la Provincia de Aragón y los subiectó a la de Roma»[98].

---

[94] Sassari, día 30. *Sard.13* 51v.
[95] Sassari, 8 mayo 1561. Ibid. 95v.
[96] *Lainii Mon.* V 234.
[97] Sassari, 30 septiembre 1562. *Sard.13* 219.
[98] Sassari. *Sard.14* 52.

Tanto el sobreintendente de los colegios sardos como el Padre Jorge Passiu, rector de Cagliari, insistían en la dependencia inmediata de Roma. Se deduce de las normas que el 3 de octubre de 1566 redacta San Francisco de Borja para el visitador Juan de Victoria:

«Y si entendiesen los Padres Piñas las muchas necessidades a las quales es menester acudir desde Roma, así en Italia y Sicilia, como en Francia, Alemagna y Polonia etc., conocerían claramente que, aunque se han puesto los collegios de Cerdeña debaxo de la Provincia de Aragón, no por eso Roma pierde el cuidado dellos ni le perderá para adelante; y todavía se ganarán, uniéndose con la Provincia de Aragón, la ayuda de subiectos que de allá le vendrá y el favor con sus negocios. La visitación de Cerdeña no se cree fácilmente que la podrá hazer el Provincial de Aragón y por esso se ha suplido de Roma embiando a V. Reverencia»[99].

En carta de la misma fecha al Padre Piñas insiste San Francisco de Borja en los motivos que justifican la resolución de mantener a los jesuitas sardos dependientes de la Provincia de Aragón:

«Quanto a la applicación de los collegios de Cerdeña a la Provincia de Aragón, nuestro Padre lo hizo así por la comodidad de los negocios de dichos collegios, como por obligar a la provisión de subiectos de la lengua española que son necessarios para predicar y confessar y aun creo para leer y essos no fácilmente se pueden embiar de Roma»[100].

A pesar de prejuicios iniciales, la actitud del Padre Piñas respecto de los sardos fue siempre receptiva y francamente abierta: «Ay en esta tierra muy buenos juicios y entendimientos, que si son cultivados, podrá la Compañía cojer muy buenos subiectos para ella»[101]. Meses después no puede negar la falta de cultivo, pero reconoce la disponibilidad de los sardos, su aceptación cordial de la Compañía y una dificultad especial del ambiente:

«Sé decir que en ninguna parte de quantas e estado, en Castilla, ni Aragón, ni Valencia, no está la Compañía tan acceptada ni tan acreditada como aquí; y recibe la dotrina con mucha devoción y gusto spiritual, aunque la naturaleza de la gente es tal qual por allá abrá entendido V. Paternidad. El Señor los haga otros y con el spíritu vença la naturaleza... Porque estamos entre sardos, donde pienso que es menester proceder con más miramiento y prudencia que en todo el mundo según que son muchos dellos maliciosos y calumniadores; máxime que con el mal exemplo de los ecclesiásticos están todos tan inclinados a juzgar mal, que les parece que han de ser todos como ellos»[102].

---

[99] *S.F. Borgia* IV 309.
[100] Ibid. 319.
[101] Sassari, 17 abril 1560. *Sard.13* 29.
[102] Sassari, 30 agosto 1560. Ibid. 51v 52.

Desde el primer momento deseó el Padre Piñas contar con jesuitas sardos colaboradores en la empresa de la Compañía en la isla. Pronto pidió a Roma el envío de uno de quien tuvo noticia: «Ay ahí un Padre desta tierra que se dize Jorge Passiu; acá se le dessea mucho y por ser natural y saber bien la lengua, creo que haría fruto; V. Paternidad verá si conviene embiarle»[103].

Efectivamente, un año después se encontraba en Oristano el Padre J. Passiu con el Hermano F. García, mientras que el Hermano Juan Ignacio había llegado ya a Sassari[104].

A pesar de la premura con que escribe a causa de la predicación cuaresmal, la carta del 21 de marzo de 1562 al Padre Alfonso Salmerón, vicario general, deja entrever una alegría especial: «Acá hemos rescebido tres novicios y estamos para rescebir otros tres o quatro. Y assí pienso embiar unos sinco e seis a esse collegio, como tengo orden de nuestro Padre General, y si tuviera licentia, yo embiara alguno a España, sino que no tengo hasta agora facultad particular para ello»[105].

Años adelante tendrá que reivindicar en carta a San Francisco de Borja la calidad de los jesuitas sardos, pese a los defectos de los primeros novicios enviados a Roma[106]: «Sólo diré que V. Paternidad no tenga tan mala opinión de los sardos, porque le certifico que los Hermanos que están en Sásser son tan buenos hijos, quanto yo he visto en otro collegio de su qualidad y estado», aunque comprende que le hayan descontentado los que están en Roma, Nicolás Quasina, recibido sin selección, y el otro, Gavino Casagia, que aparentó virtud[107].

Esta apología ante San Francisco de Borja hubo de renovarla al emprender la segunda etapa de superintendentencia de Cerdeña:

«Pero certifico a V. Paternidad que han mal informado los que scriven ser inútiles subiectos los que aquí se han rescebido; y esto no sólo a juizio mío, mas al de todos los que en estos collegios sienten bien de las cosas; y cierto, yo no estoy arrepentido de haverlos rescebido, esto digo que yo he rescebido, de los quales no he rescebido ninguno sin parecer y aun importunación de los Padres que aquí podían tener algun parecer en esta parte»[108].

Habría que aquilatar todas las circustancias, pero por lo menos en el caso de los dos primeros enviados a Roma, Quasina y Casagia, el mis-

---

[103] Sassari, 17 abril 1560. Ibid. 29v.

[104] Sassari, 27 mayo 1561. Ibid. 97.

[105] Sassari. Ibid. 173. «Estando en España el Padre Piñas no tenía buena relación de los sardos, pero ahora quiso hacer anatomía de su constancia y contento de su firmeza y buen espíritu, admitió a Francisco Berno, genovés, y el segundo a Juan Justa, sesarés; el 3° fue Guillermo Murena». *Historia de las cosas, Sard.10 I* 110.

[106] Nicolás Quasina y Gavino Casagia. Ibid. 112. Casagia era sasarés, nacido hacia 1542, y perseveró, falleciendo en su ciudad natal el año 1609. SCADUTO, *Catalogo* 28.

[107] Cagliari, 20 noviembre 1566. *Sard.14* 80v 81.

[108] Sassari, 2 mayo 1568. Ibid. 106.

mo Padre Piñas había reconocido que hubo falla en la selección en el primero y en la probación del segundo, precisamente en los que fueron enviados por el sobreintendente.

La preocupación económica.

Para el sostenimiento del colegio de Sassari se confiaba en dos recursos. El básico era la fundación de Alejo Fontana, que iba para largo, dadas las condiciones que establecía el mismo fundador. Los marmesores de su testamento eran el gobernador de Sassari en cuanto tal, por tanto Antíoco Bellit, muy favorable a la Compañía, pero imposibilitado a causa de las ocupaciones de oficio para atender a su ejecución. El segundo era mosén Juan Cano de Biquisao, que el Padre Piñas nos presenta con estas palabras el 27 de mayo de 1561: «Es un hombre de estraña condición y tan rezio, que no hay quien pueda tratar cosa con él con buena razón, mas todo lo quiere hazer a su gusto; y yo he procurado de ir poco a poco con él y llevarle a buenas y ha sido mejor y hemos sacado más y sin alborotos, ni escándalos, ni pleitos que si de otra manera fuéramos»[109].

Mientras tanto se confiaba en el arzobispo sasarés Salvador Alepús, quien quería dar a la Compañía un beneficio eclesiástico o canonicato «que tiene 18 millas desta ciudad, que se dice Torralva; el beneficio es muy bueno»[110]. El mismo Arzobispo lo había confirmado al Padre Piñas en carta larga y afectuosa[111]. El superior consideraba este beneficio de Torralva necesario para poder proceder con mayor libertad apostólica en bien de las almas, «las quales se apartan algunas del comercio de la Compañía por pensar que si nos son amigos, nos han de dar de lo suyo»[112], y para poder subsistir la futura comunidad del colegio[113]. Muchas serían las ventajas de este beneficio eclesiástico de Torralva «en buena comarca de villas y que está media jornada desta ciudad y la villa es buena y los frutos podrían mantener unos 7 u 8 de los Nuestros y podría servir como de granja o de casa de recreación deste colegio[114]. Por otra parte en esta misma fecha del 21 de julio de 1561 comunica el Padre Piñas que los marmesores les han consentido la administración de la hacienda de Alejo Fontana con visto bueno del Virrey, dándoles cuenta anual de lo recibido y de lo gastado[115].

---

[109] Sassari, 27 mayo 1561. *Sard.13* 97v. Juan Cano de Biquisao fue muy fiel amigo del colegio de Sassari y al morir en 1566 dejó sus bienes al mismo. *Breve historia. Sard.18* 55v.
[110] Sassari, 5 julio 1560. *Sard.13* 37.
[111] Sassari, 2 diciembre 1560. Ibid. 65.
[112] Ibid.
[113] Sassari, 27 mayo 1561. Ibid. 97.
[114] Sassari, 21 julio 1561. *Lainii Mon.* V 630.
[115] Ibid. 632.

Pero esta tan limitada capacitad de maniobra sobre la primera base económica no era suficiente. El superior escribió al Padre Laínez urgiéndole para que el Arzobispo se resolviese al sí o al no sobre el beneficio de Torralva[116]. El asunto se activó según consta de noticia del 1° de abril de 1562 al Padre Alfonso Salmerón, vicario general:

«Esta sólo servirá para avisar a V. Paternidad cómo por vía de Génova embiamos 138 ducados para la expedición del beneficio de Torralva. V. Paternidad tomará dellos todo lo que fuere menester y lo que sobrare será en cuenta de los 60 ducados que deve este collegio por un viático que tomamos en Saragoça quando vinimos acá»[117].

El Padre Piñas urge la conclusión del asunto «porque temo que no se offrezca estorvo, máxime que aquí no faltan émulos que podrían aver scrito al señor Arçobispo»[118]. Todavía el 30 de septiembre de 1562 pedía a San Francisco de Borja, comisario general en Italia, el despacho de Torralva y un padre que se dedicase allí a la cura de almas, puesto que se había tomado el beneficio entero[119]. Don Salvador Alepús alcanzó del Papa la unión del beneficio de Torralva con bulas apostólicas que daban al Padre Piñas poder de presentar el párroco o vicario de aquella iglesia[120]. A fines de año el Padre Piñas reclama las bulas respectivas, pues el Arzobispo ya se despojó del beneficio de Torralva, donde un sacerdote jesuita atenderá, alternándose cada 8 ó 10 días, en favor del colegio de Sassari[121].

Posteriormente, por orden de San Francisco de Borja, el superintendente se aprestará a dejar Torralva a un beneficiado en condiciones del 50% de los frutos y todo el pie de altar para él[122]. El 4 de marzo de 1569 el Padre Piñas avisará que es preciso entonces gastar de la hacienda del fundador Alejo Fontana[123].

El problema de la lengua

Sin subrayarlo entonces, el Padre Francisco Antonio ya había adelantado los datos de esta problemática[124] en carta del 5 de marzo de 1560: la catequesis dominical en la plaza e iglesia se hacía en castellano,

---

[116] Sassari, 6 junio y 20 agosto 1561, más 21 marzo 1562. *Sard.13* 102 115 173.
[117] Sassari. Ibid. 179.
[118] Ibid.
[119] Sassari. Ibid. 219.
[120] *Historia de las cosas. Sard.10 I* 115.
[121] Sassari, 13 diciembre 1562. *Sard.13* 206.
[122] Sassari, 28 junio. *Sard.14* 110v.
[123] Ibid. 134v.
[124] Esta cuestión ha sido tratada con exactitud por el P. Raimondo TURTAS S.I. en un interesante artículo: *La questione linguistica nei collegi gesuitici in Sardegna durante la seconda metà del Cinquecento.* Quaderni sardi di storia 2 (1981) 57-87.

mientras en una parroquia el Padre Pedro Spiga la hacía en sardo, así como el apostolado en cárcel y hospital[125]. A los 4 meses de la llegada el Padre Antonio ya sabía bastante sardo como para poder oír confesiones. Con demasiado optimismo dice él mismo que una de las causas de desear ardientemente los sasareses colegio de la Compañía era «por saber la lengua española, que aquí más aman que la suya propia»[126]. Actitud explicable en la clase dirigente, pero que no suele ser la espontánea de las clases populares, que se explican en su única lengua materna. La isla, más concretamente sus ciudades, era entonces un mosaico lingüístico: sardo o sardesco, corso, italiano, castellano, catalán... Tal es el cuadro que el 1° de septiembre de 1561 traza el Padre Antonio, partidario decidido de adoptar la lengua sarda, conforme a la norma del instituto de la Compañía, y de que los jesuitas que se hayan de enviar en adelante sean italianos o sepan el italiano para asimilar fácilmente el sardo y el corso[127]. En verdad la norma de la Compañía era clara a favor del sardo[128].

¿Cuál era entretanto la actitud del Padre Piñas? A punto de ser enviados los profesores para el colegio de Sassari, plantea así la selección de los mismos al Padre General:

«No queda sino que V. Paternidad los mande luego y por la lengua no estén, porque aquí mejor se entiende la italiana que la española, máxime entre muchachos; porque aunque los padres se holgaran que se introduzga la lengua española, pero digo que será difficultoso a los principios, porque los muchachos no la entienden, ni los Nuestros los entenderán a ellos hasta que tengan algún uso de la lengua»[129].

Y a fines de mes insistirá, informando al mismo tiempo de la adhesión de parte al menos de los sasareses a la política cultural española contraria a la lengua corsa:

«Los lectores muy mejor sería que entendiessen y aun supiessen hablar el italiano, porque es la lengua más entendida de los niños, por ser la propia lengua desta ciudad, aunque los ciudadanos dessean desterrar esta lengua de la ciudad por ser apegadiza de Córsegua y introduzir la española»[130].

Todavía matizará más el último día cuanto al futuro profesor de mayores:

---

[125] Sassari. *Lainii Mon.* IV 692.
[126] Ibid. 693.
[127] Sassari. Ibid. VI 33.
[128] *Constituciones,* parte IV, capítulo VIII, n° 3. Véase la orden dada el 1° de enero de 1556. San Ignacio DE LOYOLA, *Obras completas* (ed. IPARRAGUIRRE-DALMASES, Madrid [3]1977) 990.
[129] Sassari, 8 mayo 1561. *Sard.13* 95.
[130] Sassari, 27 mayo 1561. Ibid. 98v.

«Aunque no sepa la lengua española, no haze al caso, porque la lengua que se habla en esta ciudad es más conforme a la italiana y assí serán entendidos los niños mejor de los italianos que de los españoles, dado que más se holgaran que sean spañoles»[131]

Pero vengamos a la representación del Padre Antonio ante el Padre General. La respuesta del Padre Piñas al vicario Padre Alfonso Salmerón no se hizo esperar. Es el 24 de noviembre de 1561, desde Cagliari:

«En lo de la lengua sarda, sepa V. Paternidad que en esta ciudad [Sassari] no la hablan, ni en el Alguer, ni en Cáller; mas sólo la hablan en las villas. En esta ciudad se hablan quatro o cinco lenguas: quién catalán, quién castellano, quién italiano, quién corso, quién sardo. De modo que no hay lengua cierta sobre que el hombre pueda hazer fundamento; todavía se pone algún cuidado en que se hable sardo, pero no es posible que se haga como en Italia o en Flandes y Francia, que hablan todos los de una ciudad una lengua y acá no es assí. Y assí he procurado de ir por los medios, procurando de aprender el sardo medianamente; aunque, como digo, en esta ciudad no le hablan, mas tienen lengua por sí quasi como corcesca; y en lo común hablamos todos castellano. Y paral predicar en la ciudad no hay otra lengua con que poder predicar, si no fuese la italiana. Aunque más se huelgan de la castellana, máxime en Cáller y en el Alguer. Presupuesto esto, V. Paternidad ordene lo que le pareciere, que todo se hará; que yo hasta ahora he procurado proceder lo mejor que he podido en estas cosas. Y si en esta tierra hablaran todos una lengua, yo pusiera más diligencia en que la aprendiéramos»[132].

No se puede negar que el problema lingüístico era complejo en sí y la realidad política pesaba considerablemente. Por otra parte las gestiones como Superior, la intensa dedicación a la predicación y, al parecer, la falta de facilidad propia para asimilar lenguas explican la actitud del Padre Piñas, señor de su catalán materno, de su castellano imperial y de su latín eclesiástico. De hecho nos consta su admiración por la aptitud singular del Padre Francisco Antonio para asimilar lenguas[133].

A pesar de no haber acometido desde el principio el estudio del sardo, con el contacto constante y el uso obligado el Padre Piñas llegó a saber sardo. Los jurados de Sassari alegarán el 22 de noviembre de 1566 en favor de la restitución del Padre Piñas a su ciudad, que era «muy plático y entendido desta nuestra lengua natural y no menos en los tratos y negocios desta tierra y hecho tan sardo en el hablar como qualquier de nosotros»[134].

---

[131] Sassari, 31 mayo 1561. Ibid. 100.
[132] *Lainii Mon.* VI 157.
[133] En un catálogo de cualidades, n° 2, de mano del Padre Piñas: «Tiene raro talento en aprender lenguas estrangeras». *Sard.3* 16.
[134] *Epp. ext.23* 279-280.

Cuando después de la visita del Padre Juan de Victoria, el Padre Piñas sea restablecido como superintendente de los colegios de Cerdeña, San Francisco de Borja le avisará el 2 de abril de 1567 que «se procure hablar en español, que así lo pide el señor don Antonio [Antíoco] Bellit y se entiende que es orden del Rey»[135]. Al mismo gobernador de Sassari y en la misma fecha le significa el Prepósito General haber aceptado la indicación acerca de la lengua española con una salvedad y una alusión a la expedición inaugural de jesuitas a las Indias de España:

«En lo que al presente nos avisa del ablar en español en esa isla los Nuestros, se procurará, porque escrivo a esos Padres que, en todo lo que buenamente se pudieren acomodar a que en essa parte se satisfaga a la orden de los Reyes y útil de la Iglesia, muestran quánto deseamos ayudar a estos fines, predicando, leyendo y ablando en español. Digo quanto buenamente se pudieren acomodar, porque no siempre los lectores, ni aun quizás los predicadores, se podrán proveer de España, estando tan lejos aquellas Provincias y aviendo allá tanto que proveer, especialmente aora que su Magestad haze una buena saca para sus Indias de los Nuestros de España; pero, como digo, procuraremos hazer en esto, y en todo, lo que nuestras fuerças alcaçaren»[136]

Razonablemente opina el Padre Turtas que la orden de usar la lengua española se refería o era motivada sobre todo por la situación del colegio de Sassari y que si no hubo reacciones inmediatas en contra, con toda probabilidad se debió a que el Padre Piñas no la impuso de manera demasiado intransigente[137]. Ni el tenor de la norma de San Francisco de Borja ni el carácter del Padre Piñas hubieran permitido otra cosa. Pero todavía en 1569, cuando se preparaba la transición hacia un nuevo superintendente o viceprovincial de Cerdeña, el Padre Piñas insistía en la necesidad de predicadores de lengua española: «La otra persona necesaria es un predicador para Cáller más que mediocre, que sea spañol, porque allí hazen gran caudal de la lengua española»[138].

Viaje a Roma y profesión: 1564.

El deseo de dar cuenta personalmente de los trabajos de la Compañía en Cerdeña al Padre General Diego Laínez son muy tempranos en el Padre Piñas. Nos constan desde el 8 de abril de 1561: «Si no uviera peligros de moros y offreciéndose buen pasaje y mandándolo la sancta obediencia, yo de buena gana vería a V. Paternidad, specialmente

---

[135] *S.F. Borgia* IV 453s.

[136] Ibid. 455. Se refiere a la preparación de la segunda expedición para la Florida y primera al Perú, que partirán conjuntamente de Sevilla el 13 de marzo de 1568. ASTRAIN II 292.

[137] Página 74 del artículo citado en la nº 124.

[138] Sassari, 18 abril 1569. *Sard.14* 138.

antes que vengan lectores y se dé principio a lòs studios y máxime si el Arçobispo está ay»[139]. Reitera este deseo el 8 de mayo, añadiendo la finalidad de comprobar *de visu* el funcionamiento del colegio romano y la organización de la comunidad; no oculta que el viaje a Roma «no dexa de ser algo peligroso por ser los tiempos tan turbados»[140]. Al año siguiente comunicaba al Padre A. Salmerón que tenía permiso del Padre General para ir a Roma «estando las cosas deste collegio más assentadas» para dar una información más completa, para ver en funcionamiento el colegio de Roma y llevar consigo novicios sardos[141]. Una cuarta vez propone al Padre General su viaje a Roma pasada la cuaresma de 1563 para dar cuenta de si y del colegio sasarés[142].

Pero sólo en 1564 cumpliría tales deseos. Predicaba la cuaresma en Cagliari por primera vez, pero no la terminó. A mediados de marzo partió para Roma[143]. Sin embargo no bastaron las 24 horas que él tantas veces había ponderado sobre la cercanía de Roma respecto a Cerdeña. Próximos ya a la costa del Lacio, el poderoso viento tramontano devolvió el bajel, en pocas horas, a Cerdeña. No fue poco el librarse del naufragio. Partió de nuevo el Padre Piñas en dirección norte, costeando Córcega, y al fin pudo llegar a Roma, donde fue acogido cordialmente por el Padre Diego Laínez[144]. Este era el momento de realizar la estrecha vinculación del celoso predicador e infatigable rector de Sassari con la Compañía de Jesús. El 2 de julio de 1564, en manos del Padre Diego Laínez, Prepósito General, hizo su profesión solemne de cuatro votos en la iglesia romana de la Compañía de Jesús[145]. Mientras tanto los sasareses suplicaban al Padre General que no les quitase al Padre Piñas, «la mejor joya que tenían»[146]. Además de la devoción particular de su profesión, el Padre Piñas tuvo la satisfacción de comprobar el interés del Padre Diego Laínez por Cerdeña. Reforzaba la comunidad de Sassari, pues «tenía intención de hazer a aquel collegio Universidad y más, que sería lo mejor de la isla»[147], además de dar al visto bueno y los sujetos necesarios para abrir el colegio de Cagliari.

En septiembre regresó a Cerdeña el Padre Piñas con otros nueve jesuitas en su compañía. Eran sacerdotes cinco de ellos: C. Trujillo,

---

[139] Sassari. *Sard.13* 79.
[140] Ibid. 95v.
[141] Sassari, 21 marzo 1562. Ibid. 173v.
[142] Sassari, 13 diciembre 1562. Ibid. 207.
[143] [Fundación y progreso del Colegio de Cáller: 1563-1567] *Sard.18* 12v. Documento en castellano escrito por manos diferentes. El título italiano engloba los colegios, pero de hecho se limita al de Cáller. Se encuentra en los folios 12-15.
[144] *Historia de las cosas, Sard.10 I* 115v.
[145] *Ital.3* 76.
[146] *Historia de las cosas, Sard.10 I* 116.
[147] Ibid. El 11 de septiembre de 1564 el Padre Diego Laínez anunciaba a Juan Cano, en Sassari, la partida desde Roma del Padre Piñas con los fundadores del colegio de Cagliari «dando también alguna ayuda, algún socorro para esse collegio». *Lainii Mon.* VIII 200.

B. Ferrario, J.A. Polidori, D. Aldalur, M. Cotta. Los otros cuatro eran el escolar C. Herrera y los coadjutores J. de Castro, J. Ignacio (que volvía) y Antonio Lopes, portugués[148]. Con próspero viento llegaron los viajeros al puerto nororiental de Posada, esta vez sí en 24 horas poco más o menos. Sassari había preparado una recepción entusiasta al Padre Piñas y compañeros. Facilitaron cabalgaduras para todos y se adelantaron a recibirlos «moços nobles y otros ciudadanos a 10 y a 20 millas y algunos a 30; y el magistrado con los más principales de la ciudad a las puertas della, acompañándole con ellos una infinidad de pueblo y con felicíssimas acclamaciones y norabuenas los llevaron a nuestros Padres a casa después de haverse hecho y cumplido por su salud muchos votos; y llegó casi el negocio a hazer publicar processiones, que declara bien el amor singular de los sardos para con los de la Compañía»[149].

El colegio de Cagliari: 1564.

Los deseos de un colegio de la Compañía en Cagliari surgieron pronto y el Padre Piñas lo comunica al Padre General el 21 de julio de 1561, antes de los dos años de su llegada a Cerdeña:

«Si allá fuere [a Cáller], podré ver lo que allá piensan hazer para que la Compañía vaya, porque sé que lo dessean y procuran y me lo han scrito y yo les he respondido lo que sentía y así ellos van callentes y sé que el Arçobispo lo dessea. Yendo yo allá, veré lo que es y daré parte dello a V. Paternidad. Es cierto que es muy expediente que la Compañía tenga allá casa, por estar allí la corte y lo mejor y la más policía del Reino y para el hecho de recebir gente para nuestra Compañía es muy necessario, porque los de acá [Sáçer] se podrán embiar allá y los de allá acá»[150].

Sin embargo ya sobre el terreno, en Cagliari, el 24 de noviembre de 1561 el superior sardo comunica al Padre Salmerón que la dificultad se presenta ahora en el prelado de la ciudad, don Antonio Parragués de Castillejo:

«Yo veré si hay medio para tomar asiento en esta ciudad la Compañía, aunque lo tengo por difficultoso en vida deste Arçobispo, por ser un hombre de estraña condición y no nos podríamos avenir con él en ninguna manera, por ser hombre intractable. Todavía yo veré lo que se pudiese hazer. La ciudad está muy

[148] Datos sobre casi todos ellos, Scaduto, *Catalogo*.
[149] *Historia de las cosas, Sard.10 I* 116.
[150] Sassari. *Lainii Mon.* V 629.

aficionada y tiene buen crédito de la Compañía. Y cierto, si el Arçobispo fuera tal, sin duda hiziéramos halgo bueno a servicio de Dios Nuestro Señor»[151].

Las gestiones se reactivaron en el último mes de 1563. El 21 de diciembre escribe el Virrey don Alvaro de Madrigal al Padre Laínez. La predicación del Padre Piñas durante el adviento ha excitado el deseo general de un colegio de la Compañía en Cagliari, como lo tiene ya Sassari. La ciudad promete dar con este fin 200 ducados anuales y el Virrey, Inquisidor y conseller segundo, conjuntamente, una ayuda de hasta 500 escudos para comprar local y se piensa en confiar a la Compañía la iglesia de Santa Creu[152]. El consejo general de la ciudad escribe al día siguiente en catalán al Padre General en el mismo sentido que el Virrey[153]. Y el 24 de abril de 1564 lo ratifican después de haber recibido la respuesta del Padre Diego Laínez[154].

Por su parte el Padre Piñas escribe desde el mismo Cagliari a San Francisco de Borja, comisario general en Italia, puntualizando que la ciudad quiere que la Compañía se obligue a enseñar gramática con tres maestros y otro para enseñar a leer y la doctrina cristiana e indica a un calleritano residente en Roma, Nicolás Cañellas[155], como probable bienhechor del colegio de su patria. Decididamente pide la fundación del colegio de Cagliari con vista a la formación de Provincia de la Compañía en Cerdeña:

«Este collegio cumple mucho que se funde, por ser esta ciudad la metrópoli deste Reino, donde reside la corte, los barones y principales y es puerto de muy grande concurso. V. Paternidad por amor del Señor no dexe de tratar este negocio con este Cañellas. Fundado este collegio, se podrá hazer Provincia y el Padre Doctor [Cristóbal] Rodríguez sería ábil para Provincial della»[156].

Mientras tanto, después de una visita del Padre Spiga a Cagliari, el Arzobispo don Antonio había cambiado su actitud en benevolencia y comunicado al Padre Diego Laínez su deseo de colegio de la Compañía y cómo había entregado ya el templo de Santa Creu y ayudaría cada día más según su posibilidad[157].

---

[151] Cagliari. *Lainii Mon.* VI 155. Antonio Parragués de Castillejo, nacido en Ciudad Rodrigo, canónigo en Tarazona, obispo de Trieste, enfrentado al Emperador y a su corte, se consideraba «confinado» en la sede arzobispal de Cagliari; aquí fallecerá en 1573. ELIAS DE TEJADA, *Cerdeña hispánica* 49-52.

[152] Cagliari. *Lainii Mon.* VII 549-551.

[153] Ibid. 551s.

[154] Ibid. 685s.

[155] Nicolò Canelles nació en Iglesias, se graduó en Roma el 1548, donde se ordenó sacerdote el 1560, introdujo la imprenta en Cerdeña en 1566, fue vicario de la diócesis de Cagliari en 1572 y obispo de Bosa en 1577; después de notable actividad pastoral y educativa murió en Bosa el año 1585. M.C. SOTGIU CAVAGNIS en *Dizionario biografico degli italiani* t. 18.

[156] 21 diciembre 1563. *Lainii Mon.* VIII 585.

[157] Cagliari, 28 julio 1564. Ibid. 118s.

Por fin el 11 de septiembre de 1564 el Prepósito general notificaba a la ciudad de Cagliari el envío desde Roma de algunos jesuitas junto con el Padre Piñas para comenzar el colegio[158]. Lo mismo comunicaba al Virrey en la misma fecha[159] y tres días después a Bartolomé Fores[160] y al arzobispo don Antonio Parragués de Castillejo[161]. La información sobre la fecha del 9 de septiembre se ha de interpretar como data de la designación en Roma de los expedicionarios, que por lo demás sólo partieron de aquí el 20 de septiembre[162]. La inauguración de este colegio tan deseado por el Padre Baltasar Piñas, rector de Sassari que había de hacer oficio de superintendente también de éste, fue dos meses más tarde, el 24 de noviembre[163]. El primer rector del colegio de Cagliari fue el Padre Jorge Passiu, ministro el Padre Cristóbal Trujillo y procurador el Padre Pedro Spiga[164].

Un crítico importante.

La estima y confianza del Padre Piñas respecto a su primer compañero de apostolado en Cerdeña, el portugués Padre Francisco Antonio, fue constante pese a la diferencia de criterios prácticos que pronto se había de presentar. En julio de 1560 juzgaba así la gran labor de su compañero: «El Padre Antonio lee la Suma de Cayetano; házelo muy bien, viene mucha gente y muchos mercaderes, de que se a sacado mucho fruto»[165]. Pocos días después lo ratifica en carta al Provincial de Aragón: «El Padre Antonio lee una lectión de casos de conciencia, lee la Suma de Cayetano, donde vienen muchos clérigos y canónicos y muchos seglares, specialmente mercaderes, de que se sigue mucho provecho»[166]. Lo alaba con calor como buen confesor y como experto en derecho canónico[167].

Las objeciones empezaron por parte del Padre Antonio en su carta del 1 de septiembre de 1561 al Padre Cristóbal de Madrid, vicario general en Roma. Los asuntos eran menores, fuera del lingüístico ya expuesto.

Ampliamente expone el Padre Piñas el 30 de septembre de 1562 la

---

[158] Ibid. 198s.
[159] Ibid. 199.
[160] Ibid. 213s.
[161] Ibid. 214s.
[162] *Polanci compl.* II 638; J. de Polanco a A. Araoz, Roma, 21 septiembre 1564. Ibid. I 485s.
[163] Dio principio el Padre Piñas a los 24 de noviembre del mismo año [1564] al collegio de Cáller con aplauso y contento de la ciudad. *Historia de las cosas. Sard.10 I* 118.
[164] [Fundación y progreso del Colegio de Cáller: 1563-1567], *Sard.18* 13.
[165] Sassari, día 5. *Sard.13* 37.
[166] Día 17. Ibid. 45v.
[167] Sassari, 30 agosto 1560. Ibid. 51.

dificultad del Padre Antonio en proseguir el ministerio de las confesiones hasta el punto de pedir ser exonerado del mismo, por lo menos *ad tempus*. Se trata de una enfermedad de descontentamiento y el Padre Piñas está dispuesto a condescender, si de Roma le enviasen otro confesor en su lugar[168]. Un casi invencible cansancio de este notable operario: «El Padre Francisco Antonio anda muy cansado de las confesiones y anda de muy mala gana a ellas y valas huyendo todo lo que puede, de modo que apenas le oso encomendar confessión nueva, si no son las que él tiene ya conoscidas»[169].

El incremento de la comunidad jesuítica de Cerdeña y la mayor complejidad de las obras es natural que llevase a un juicio crítico de la gestión del superintendente. En septiembre de 1562 eran 15 los jesuitas de Cerdeña con el único colegio de Sassari[170]. De 1564 a 1566, con el nuevo colegio de Cagliari, la presencia jesuítica en Cerdeña había aumentado mucho. Hasta 28 sujetos habían sido enviados desde Roma (dos provenían de Sicilia), entre los cuales 11 eran italianos y el resto es de suponer que sabían italiano a causa de su estadía en Roma (españoles, más tres portugueses, un flamenco y un alemán)[171]. Junto con los enviados desde Aragón sumaban, según el catálogo de 1565, unos 21 jesuitas en Sassari bajo el rector B. Piñas y unos 12 en Cagliari regidos por J. Passiu[172]. Y el cataloguillo de 1566 asigna a Sassari 26 y a Cagliari 16, en total 42 jesuitas en la isla[173].

La carta del Padre Piñas al prepósito general San Francisco de Borja desde Sassari el 20 de marzo de 1566 refleja un estado de ánimo entre el desaliento y la esperanza. Hay muchos aspirantes a la Compañía, pero los entretiene hasta contar con un noviciado en forma y la llegada del visitador. Se ha determinado a tomar un sitio para construir el colegio y prepara los materiales. La piedra y la calcina es barata en el país, pero hay penuria de buenos oficiales para la obra; por eso pide que desde Roma le envíen uno acreditado; dentro de dos meses tendrán dos hornos de calcina que costarán 30 escudos; la piedra de la tierra es tan blanda, que se corta como queso. Y enseguida aparece por primera vez el deseo de ser relevado y la queja de un perseguidor que no debe ser otro que el Padre Antonio:

«Yo ando harto melancólico y con harto deseo de que V. Paternidad me libre deste cargo, que cierto estoy tan repartido, que no hallo camino

---

168 Sassari. Ibid. 219.
169 Sassari, 13 diciembre 1562. Ibid. 207.
170 B. Piñas. Sassari, día 30. *Sard.13* 219v.
171 R. TURTAS (v. nota 124) 66, nota 19.
172 *Sard.3* 1-4.
173 Ibid. 5-9.

para me recojer y sabe el Señor quánta necessidad tengo dello. Acá nos persigue descaradamente aquel personaje de que algunas vezes he avisado. El Padre Polanco lo entenderá. Las cosas van de mala manera. Dios le dé luz y a nosotros nos tenga de su mano y nos sea buen protector como yo spero en el Señor que lo será, pues lo suele ser de los que dessean servirle y agradarle... Predicamos esta quaresma en la Iglesia mayor de Sasser el Padre Antonio y yo»[174].

A juzgar por la carta de San Francisco de Borja al visitador Padre Juan de Victoria el 3 de octubre de 1566, el Padre Antonio se había convertido en un antagonista, en la práctica, del Padre Piñas, por lo que se resuelve sacarlo de Cerdeña[175]. En esta ocasión el Padre General niega que la visita de Cerdeña haya sido pedida por el superintendente o por algún otro, sino que se ha procedido en esto conforme a la norma común[176].

Al fin a mediados de 1566 el Padre Francisco Antonio saldrá de Cagliari, donde fue el primer maestro de novicios por unos meses, y de la isla camino de Alemania. El Padre Piñas atestigua que su marcha se ha sentido mucho en la ciudad y en el Reino:

«Del Padre Antonio sé dezir que es un buen subiecto y para mucho y vase cada día desenbolviendo en el predicar, que creo terná raro talento para ello. Yo he sentido su ida harto, assí por lo mucho que en el Señor le amava, como por el buen fruto que acá hazía»[177].

La visita del Padre Juan de Victoria: 1566.

Por lo menos en marzo de 1566 ya sabía el Padre Piñas que San Francisco de Borja, elegido tercer prepósito general de la Compañía el 2 de julio de 1565, quería enviar un Visitador a Cerdeña[178]. La disposición de ánimo del superintendente oscilaba entre la esperanza y el temor:

---

[174] *Sard.14* 5s.

[175] *S.F. Borgia* IV 307 309s.

[176] Ibid. 317.

[177] Cagliari, 20 noviembre 1566. *Sard.14* 80v. «Supo en breve tiempo hablar en sardo tan bien, que no solamente sabía conversar y escrivir, sino también predicar en este lenguaje sin empacho ninguno; de lo qual dan muy buen testimonio los ciudadanos de Bosa, que siendo de los que mejor en la isla le saben y se precian hablarle más propiamente, se admiraron de oír predicar al Padre en su tierra tan espeditamente y bien». *Historia de las cosas. Sard.10* 106. Después de haber sido predicador de la emperatriz María de Austria, volvió a Madrid y entre diversas obritas escribió una *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo,* que se conserva manuscrita. El 23 de agosto de 1599 contestaba el Padre C. Acquaviva a su propuesta de que el Padre Piñas volviese a España, condicionándola al parecer del Visitador y Provincial del Perú, Padres E. Páez y R. de Cabredo. A. DE EGAÑA *Mon.Peruana* VI (Roma 1974) 776 (= MHSI 110). Murió en Madrid el 15 de febrero de 1610. SOMMERVOGEL I col. 442.

[178] El nuevo Prepósito General anunció el 24 de febrero de 1566 al Padre Piñas, al virrey y al arzobispo de Cagliari que enviaba por visitador de los colegios de Cerdeña al Padre Juan de Victoria, que era hasta entonces rector del colegio de Messina. *S.F. Borgia* IV 183-185.

«Del Visitador no digo sino que para luego es tarde. V. Paternidad por amor del Señor vea que sea hombre de manera qual conviene para este effecto. [Persuádome?] si sería bueno el doctor Rodrigues; allá lo verá V. Paternidad mejor... Todavía es bien que V. Paternidad socorra este collegio quanto más presto. Y será con la venida de un Padre que sea tal qual se spera para nos visitar. Offrecíaseme también que fuera el doctor Victoria al propósito, si no [es?] que no lo uviera embiado a Cicilia»[179].

El designado no fue el Padre Cristóbal Rodríguez, preferido por el Padre Piñas, sino el Padre Juan de Victoria[180], con quien parecía más bien resignarse. En efecto, la gestión de este Visidador, que llegó a Cagliari a fines de abril de 1566 y en junio se presentó en Sassari, causó no poca tribulación al introductor de la Compañía en Cerdeña. Pronto el Visitador manifestó su juicio negativo respecto al superintendente. El Padre Victoria en cambio afirma el 13 de agosto de 1566 que la presencia del Padre Piñas le ha refrenado y teme que demasiado:

«Plega a Dios me perdone por su bontad si por el demasiado respecto al Padre Piñas he sido causa que su Magestad divina se aya offendido gravemente, como lo temo mucho... Aquí ay grandíssima necessidad de Rettor, que el Padre Piñas no puede attender a todo, y de Ministro y confessores, al menos dos sufficientes y algún predicador y maestros y sacristán... Las reglas serán muy bien venidas quando V. Paternidad las enviare; y sepa V. Paternidad que serán necessarias y aun spuelas para ponerlas en essecutión, porque me han el Padre Piñas y el Padre Georgio [Passiu] dicho que hasta agora no han gobernado por reglas, sino por la prática. El uno decía: -Esto he visto en Roma. Otro: -Yo vi esto en Sicilia. El otro: -Yo vi que esto se hazía en Hespaña. Y con las ocupationes del Padre Piñas y enfermedad, creo me dixo que más avía de 8 ó 10 messes no havía visto ni reglas de Rector ni Constitutiones. Ni los sacerdotes guardavan las suyas»[181].

También relativamente pronto, el 23 de agosto, exponía el Padre Piñas a San Francisco de Borja su estado de ánimo respecto al Visitador:

«Todavía me determinado de hazerlo [escribir esta carta] siquiera porque V. Paternidad sepa mis imperfectiones y poco spíritu y quam lexos estoy de lo que mi professión me obliga; pero desto podrá dar buen testimonio el Padre Victoria, con el qual he estado *mediocriter* tentado por algunas mudanças que se han hecho, specialmente de los confessionarios y por la embiada del Padre [Francis-

---

[179] Sassari, 20 marzo 1566. *Sard.14* 56.

[180] El Padre Juan de Victoria había nacido en Burgos e ingresado en la Compañía el año 1549 en Roma; ordenado sacerdote en Viena, allí hizo su profesión el 10 de abril de 1561 y fue rector del colegio. Scaduto, *Catalogo* 146.

[181] A San Francisco de Borja. Sassari. *Sard.14* 44v 45.

co] García, que a mi proprio juicio fue demasiadamente áspera y peligrosa; y por algunas otras cosas que con mi proprio juicio proponía, pensando que tenía yo alguna experiencia de las cosas desta tierra y gente y como andava melancónico y quedava halgo solo y cargado más de lo que yo sperava, qualquier cosa bastava para darme inquietud y tentación; pero conosco que todo abía sido mi falta y mi inmortificación y poco spíritu. Y de ahí verá V. Paternidad quánta necessidad tienen estos collegios de quien les ayude a caminar adelante, pues el que hasta agora les servía de piloto era tan mal plático en el camino y quedava tan atrás como el toque lo a mostrado. ¡Dios me dé su gracia y espíritu y V. Paternidad por amor del Señor me ayude en dos cosas! La una con rogar al Señor por este miserable; la otra con librarme deste cargo y officio, que juzgo no ser apto ni tener talento para ello y que otro lo hará harto mejor y con más fruto destos collegios. Y algunas tentaciones me han venido de dessear salir desta isla y que V. Paternidad me mudara a otra parte de Spaña por parescerme que bastaría haver estado aquí siete años y que con las raízes que tengo hechadas en esta tierra tengo algunas occasiones de aprovecharme poco, que según soy ruin, poca cosa me basta para retirarme de mi aprovechamiento. De aquí me viene una otra tentación de una cierta pusillanimidad que me carga, pensando que estando como estoy, no es posible que camine más adelante, mas siempre me estaré qual hasta agora me estado y aun plega a Dios Nuestro Señor que no empeore como hasta agora paresce que lo he hecho; porque me parece que quando entro dentro de mí, me hallo harto peor y más imperfecto que agora diez años. No sé dezir de mí sino que V. Paternidad me conosca por imperfectíssimo y miserable y me ayude con sus orationes y con los otros remedios que juzgare más convenientes, que yo me pongo del todo en las manos de V. Paternidad, que corte de mí por donde juzgare en el Señor que más conviene, que yo spero en el Señor que me dará gracia para que yo me aproveche de todo lo que V. Paternidad ordenare de mí»[182].

En Sassari los cambios de personal fueron tales, que no pudo dejar de manifestarse el descontento y desconcierto de la ciudad según comunica el Padre Piñas el 20 de noviembre de 1566:

«Los de Sasser han quedado muy turbados y muy maravillados de ver la grande mudança de subiectos que se a hecho en aquel collegio y los juicios no han dexado de discurrir y juzgar, specialmente los émulos y maliciosos pensando que halgo havía en nosotros, pues a todos nos han sacado de aquel collegio. Yo con la patientia y con alçar mi espíritu al Señor, lo mejor que puedo me defiendo»[183].

Mientras tanto, visto que el Padre Piñas deseaba ser descargado de las responsabilidades del gobierno después de siete años de ejercicio, San Francisco de Borja disponía de él, al mismo tiempo que constituía el 2

[182] Sassari. Ibid. 53.
[183] Cagliari. Ibid. 80v.

de octubre de 1566 al Visitador superintendente de los colegios de Cerdeña con poderes de Provincial, aunque sin el título:

«Y pues el Padre Piñas, aviendo ahí trabajado tanto años y con tanto buen fructo, con razón pide ser aliviado deste peso del gobierno, yo debo concedérselo y así quedará libre por aora para poderse emplear en la predicación y en los otros ministerios como operario de nuestra Compañía: y vaya a Cáller, porque siendo necessario sacar de allí al Padre Francisco Antonio, haga el dicho Padre Piñas allí el officio de predicador y también de maestro de novicios, que es uno de los que yo deseo que muy perfectamente y por los mejores operarios de la Compañía se haga»[184].

Sobre los novicios sardos el Visitador deseaba que se formasen fuera de la isla. San Francisco de Borja quiere saber los motivos, así como de quién proceden estas razones. Pero de momento manténganse en Cerdeña, ni hagan los votos poco después del ingreso, sino que también en Cerdeña haya un maestro de novicios efectivo[185].

Desde Frascati, el 3 de octubre de 1566, San Francisco de Borja escribe al Padre Piñas una carta muy expressiva de reconocimiento por su labor de siete años como Superior de Cerdeña y de orientación para el trabajo que ahora le confía:

«Muy Reverendo en Christo Padre. Entendiendo por sus letras y por relación del Padre Victoria que se le hazía grave el peso de essos collegios, especialmente llevándole junto con el de la predicación, me ha parecido *in Domino* cosa justa y debida aleviarle, aunque tenga por qué dar muchas gracias a Dios Nuestro Señor de lo mucho que ha querido servirse de vuestro ministerio en esse Reino; y también la Compañía reconocerá siempre los muchos y píos trabajos que, como bueno y fiel hijo della, avéis tomado por plantarla y aumentarla en él.

Y aunque aora seáis descargado de un género de occupaciones, vuestra charidad y professión y las muchas necessidades de los prójimos en la Compañía y fuera della no os permitirán estar desocupado, por eso oy he pensado encargaros dos assumptos en particular, que creo, según lo que entiendo de vuestra inclinación y talento os serán apacibles y serviréis mucho en ellos a Dios Nuestro Señor. Uno es de predicar, otro es de tener cargo de los novicios, de cuya buena institución sabéis cuándo pende el buen ser y proceder de la Compañía. El un officio y el otro exercitaréis en Cállar por aora. Y tomaldo con buen ánimo, Padre charíssimo, especialmente el segundo assumpto, que es el que yo tengo por más particularmente encomendado. Si a otras cosas, como a leer los casos de conscientia y presidir a las conferencias dellos y a los demás ministerios de nuestra Compañía pudiéredes también dar algún tiempo, yo me persuado del zelo de

[184] *S.F. Borgia* IV 305s.
[185] Ibid. 314s.

ayudar las ánimas que Dios Nuestro Señor hos ha dado, que no abéis menester exhortación. En lo demás encomiéndome mucho en vuestras oraciones y sacrificios y acá en los míos yo no me olvidaré de hazer lo que devo. De Frascada 3 de octubre 1566»[186].

La visita del Padre Victoria perturbó fuertemente a Sassari, pues además de sacar de allí a los Padres Antonio y Piñas, paralizó la construcción del colegio:

«Sólo sé dezir que se hizieron en él tales mudanças en algunas cosas, que yo no he dexado de sentirlo y máxime el modo con que hizieron y [bien conosco?] que en esto mostré harta imperfección y soy digno de cualquier pena; pero con todo esso estoy en mi juizio, que no sé cómo saldrán, *immo* ya han passado cosas que se pudieran bien escusar si a mí se me diera algún modo de crédito y audiencia por la experiencia que tenía de la tierra y gente... Yo pensava de no avisar nada desto a V. Paternidad, pero todavía lo he querido hazer para que V. Paternidad me avise si hierro en este juizio y parescer, para que yo me enmiende»[187].

También sobre el colegio de Cagliari hubo de informar el Padre Piñas a San Francisco de Borja en sentido pesimista cuando llevaba unos pocos meses en la capital de la isla:

«Sólo diré con ésta cómo las scuelas van en este collegio tan caídas, que es lástima, y con lo que el Padre Victoria a hecho, que les quitó la lición de Rhetórica que yo, con consenso de nuestro Padre Laínez de buena memoria, les tenía prometido; y el Padre Domingo [Aldalur] fue embiado para este effecto y la leyó el año passado con buen fruto y mucha acceptación, agora han quedado todos los desta ciudad muy desabridos y descontentos de nosotros y yo no he dexado de sentirlo y mucho más hallándome presente, que me paresce que me hallo corrido entre esta gente, viendo que no se les cumple lo que les prometí, haviendo ellos cumplido y hecho mucho más de lo que prometieron y tenían deseo de hazer cada día»[188].

La protesta de Sassari.

Así pues el visitador irritó a los sasareses al quitarles el Padre Baltasar Piñas para confiarle en Cagliari el magisterio espiritual de los novi-

---

[186] Ibid. 318s. En otra carta de la misma fecha le explica que el visitador Padre Victoria, como enfermo en su cámara, «aya ayudado fuera della a V. Reverencia menos que él deseava» y le anima a dirigir el noviciado: «Del entretener la casa de probación en Cállar, podrá ser haya mejor aparejo del que V.R. pensava; podrá todavía conferir con el Padre Victoria». Ibid. 320.

[187] B. Piñas. Cagliari, 22 enero 1567. *Sard.14* 84.

[188] Cagliari, 22 enero 1567. Ibid. 84.

cios y el ejercicio de la predicación en aquella capital[189]. Ante tales hechos el común de Sassari reclamó respetuosamente a San Francisco de Borja la restitución del Padre Piñas a la ciudad el 27 de noviembre de 1566[190] y el Padre General les satisfizo desde Roma el 2 de abril de 1567:

«Y lo que de presente se manda, que es que el Padre Maestro Piñas resida en esa ciudad, aunque espero que los sermones del Padre Trujillo son para VV. Mercedes aceptos y a la república provechosos, todavía se ordena al Padre Piñas que, teniendo cargo, como solía, de los collegios de esa ciudad y de Cállar, procure servir y dar en todo contento a VV. Mercedes, como lo haré yo y toda la Compañía siendo en alguna cosa mandado de sus muy Illustres personas»[191].

En carta de la misma fecha dirigida a Cagliari comunica San Francisco de Borja al Padre Piñas su resolución sobre él mismo y sobre el Padre Juan de Victoria:

«La suma es que nuestro Padre le ordena a él que se venga a Roma con la primera comodidad de imbarcación para informar de las cosas de su visita y a V. Reverencia ordena que torne por aora a llevar la carga de superintendente de esos collegios y así podrá consolar a los de Sáçer que le desean y no faltar a los de Cállar, que le han menester»[192].

A continuación se indica que en esta transición las nuevas ordenaciones y las que se han de cambiar sea con acuerdo del superior Padre Victoria, del Padre Piñas y de los consultores. Además lo que el Padre Victoria cambió con descontento, no se modifique ahora, sino avísese a Roma del parecer del Padre Piñas y de los consultores sobre las mismas[193]. Por lo demás el 11 de octubre de 1567 desde Roma se indica al

---

[189] «Adde quod et Sassari Pinna in tantum iam nominis et caritatis atque adeo auctoritatis creverat ut concoquere quidam non possent; nec deessent qui malignis oculis et auribus assidue attenti occasionem specularentur hominis deformandi. Quod fecerat ut libentius eum Victoria Calarim summoveret. Ceterum arduum dictu quam aegre sui, ut vocabant, parentis magistrisque ac prope Apostoli absentiam vulgo Sassaritani tulerint, quam publica quasi comploratione sint prosequuti; nec interpretationibus sinistris, pro suo quisque ingenio studioque, parcebant. Hi dicere maxime carum ac venerabilem sacerdotem amandatum per ambitionem malam ut sine consorte regnum Victoria obtineret. Alii suscepisse eum fovendos Calaritanos; idcirco spoliatis ipsis, optima quaeque eo conferre. Quidam, praesertim ex obtrectatoribus Pinnae, suspiciones serere invenisse aliquid Visitatorem quare relegandum censuerit. Seculi mores ubique tales sunt in deteriorem partem aliena trahentis facta, etiam quorum clare rationes sunt». F.Sacchini, III lib. II n° 86 p. 74; también lib. V n° 189 p. 243.

[190] *Epp. ext.23* 279-280v.

[191] *S.F. Borgia* IV 452.

[192] Ibid. 453. Aunque benemérito por su rectorado en Viena y la ayuda económica que desde allí procuró al colegio romano, su gobierno fue siempre áspero y difícil a causa de su carácter, que en 1574 describía el Padre Alfonso Salmerón desde Nápoles: «Esso né mangia, né beve, né dorme. Non mangia, perché è un grande digiunatore; non beve se non acqua; non dorme se non vestito; non si rallegra, perché non piglia nissuna recretione». *Epp.Salmeronis* II (Madrid 1907) 443 (= MHSI 32). Otra etopeya, ibid. 465.

[193] *S.F. Borgia* IV 453.

sobreintendente que no tenga escrúpulo en cambiar aquellas normas que se hubiesen comprobado contraproducentes[194].

El carácter del Padre Piñas.

Ciertas alternativas de ánimo y una dosis considerable de pusilanimidad las reconoce él de sí mismo en una carta del 8 de agosto de 1562 al Padre Alonso Salmerón, vicario general, aun antes por tanto de las mayores dificultades que se presentarán más adelante:

«De mí quiero dar razón a V. Paternidad y es que soy más miserable que nunca y más necessitado de lo que se puede dezir ni pensar y hartas vezes me vienen pusillanimidades y desseos de no tener cargo, si la obedientia lo ordenare assí. Yo lo propongo. V. Reverencia hará lo que paresciere a mayor gloria del Señor. A lo menos yo me siento insufficientísimo para el cargo, máxime agora que crescen los novicios y los cuidados y los negocios y como tengo poco spíritu, derrámome tanto, que quedo más vazío que una calavaza. V. Reverencia me ayuden y me socorran por amor del Señor y miren que ni tengo Provincial que me vigile ni me consuele ni me ayude en nada por haver golfo en medio y, cierto, si de Roma no soy socorrido, yo estoy muy caído y ando con algunos temores hasta que me pueda descansar con quien yo desseo»[195]

Constantemente se distingue el Padre Piñas por su tendencia a la comunicabilidad. De aquí su sed de cartas, su necesidad de las mismas en el aislamiento relativo de Cerdeña, tierra a la que amó de corazón, pero «tan estéril de cartas»[196]. Por eso reprocha repetidamente a San Francisco de Borja que no le escriba. Así el 30 de septiembre de 1562[197] y con la misma viveza el 23 de agosto de 1566:

«Abrá tres o quatro días que rescibimos cartas de V. Paternidad de 20 de julio, harto desseadas, porque havía muchos meses que no rescebíamos ninguna, que cierto nos es algún desconsuelo estar tantos meses sin tener ningún aviso de nuestros Superiores, que podemos dezir que en esta parte *sumus infeliciores omnibus qui in Europa versantur*»[198].

La pérdida de antiguos colaboradores acrecentaba el desaliento y cansancio del Padre Piñas en Sassari, cuando el Padre Francisco García, cuya aspiración al sacerdocio había promovido, fue destinado a Roma por el Padre Victoria:

---

[194] *Hisp.68* 99.
[195] Sassari. *Sard.13* 200. A continuación pide alguna cifra para escribir cosas reservadas, facultad para despedir de la Compañía a los que él recibió, en caso urgente, y para enviar a Roma y a Aragón.
[196] Sassari, 13 diciembre 1562. Ibid. 207.
[197] Sassari. Ibid. 219.
[198] Sassari. *Sard.14* 52.

«Yo lo sentí *humanitus*, porque como ya me havía quitado al Padre Antonio para Cáller, yo quedaba tan solo, que cierto me desmayava y se me hazía *supra mondum* e pesada la carga que sobre las espaldas me quedava con alguna soledad y desconsuelo, porque yo hago oficio de rector y de ministro y de predicador cada domingo y fiestas principales y de confessor , porque es menester que yo confiese muchas doñas que se confesavan con el Padre Antonio y con el Padre García sin poderlo escusar y tengo de acudir a todos los casos y dudas y negocios que se offrecen»[199].

En noviembre de 1566 estaba en Cagliari y el día 20 escribe a San Francisco de Borja aceptando su destino allí como predicador y maestro de novicios. Le parece que cada uno de estos oficios requiriría el hombre entero; aunque se considera menos apto para maestro de novicios, espera que haciéndose uno de ellos, saldrá adelante; y vuelve sobre la hipotética salida de Cerdeña a lo menos por algún tiempo[200]. El 22 de enero de 1567 informaba a San Francisco de Borja: «Los novicios son pocos, porque tres dellos embió el Padre Victoria a Sasser; los que quedan proceden bien y házese con ellos del mejor modo que se puede, dado que sus reglas no se guarden tan *ad unguem* [?]; pero procúrase que en lo esential [?] no se falte»[201].

Confirmación del superintendente: 1567.

El visitador Padre Juan de Victoria partió de Cagliari en el mes de junio de 1567 para dar cuenta en Roma de los resultados de su visita. El Padre Piñas reasumió el cargo de superintendente de los colegios de Cerdeña, en la práctica un Viceprovincial remotamente dependiente de Aragón, y el día 15 de agosto, todavía desde Cagliari, informó a San Francisco de Borja sobre los que se habían de ordenar en septiembre. Aparece ahora abiertamente el problema del exceso de jesuitas en la isla para sólo dos colegios:

«De las cosas destos collegio tengo scrito con otras quám cargados están *supra modum*, que si no se saca alguna gente muy inútil, yo no veo modo cómo

[199] Sassari, 23 agosto 1566. Ibid. 52.

[200] Ibid. 80. El catálogo del colegio de Cagliari a fines de 1566 dice de él: «1. El Padre Maestro Balthasar Piñas, profeso de quatro votos, sermoneador ordinario en la Iglesia mayor y en las fiestas principales de nuestra iglesia, prefecto de la casa de probatión y finalmente tiene cargo de hazer una exortatión sobre las reglas todos los viernes en el refitorio a todos los domésticos». *Sard.3* 41.

[201] Cagliari. *Sard.14* 84v. Parece del Padre Jorge Passiu el juicio sobre las personas que sigue al catálogo de fines de 1566 y que respecto al Padre Piñas dice: «1. Ja dixe el anno passado lo que sentía *in Domino*. Creo sta harto más ayudado [?] *del solito* y avisado de algunas [¿tentationes?] en que la pusilanimidad y sospechas que le des[hon?]raban dél le han puesto. En conversationes pierde mucho tiempo y le falta por esto para cosas más importantes. Te[me?] mucho del [?]tar al [?] que el súbdito haze esto a las [vez]es remisso en la [dis?]ciplina con otros [?] lo si y». *Sard.3* 42.

poderlos sustentar. Agora de nuevo han llegado dos, un Padre y un Hermano que V. Paternidad nos embía y han traído 18 scudos de deuda; a los menos tantos me pide el rector de Génova, los quales abía de pagar el collegio de Sácer, porque éste no es posible que pueda pagar un dinero ni aun muchas otras deudas que deve al collegio de Sácer»[202].

Hay que tener presente que el colegio de Sassari mantenía entonces a 38 personas[203]. Sin embargo pocos meses después informa con renovado optimismo:

«Las cosas de los collegios por la gracia del Señor van bien. Hanse reparado mediocremente las scuelas en los dos collegios, las cuales estavan muy caídas y desacreditadas para lo que solían. En Cáller se an consolado tanto con el reparo dellas, que toda la ciudad a mostrado grande satisfacción y quieren añadir cien ducados de renta al collegio y con el primer parlamento están determinados de dotar bien el collegio»[204].

El exceso de personal en ambos colegios lo atribuyó a imprudencia del visitador Padre Juan de Victoria y parece que con razón:

«Y que los collegios sean tan cargados de gente no es culpa mía, porque yo no tenía más que 25 en el collegio de Sáçer y 14 en el de Cáller y viniendo el Padre Victoria quiso cargar de gente estos collegios contra mi parescer y juizio, de modo que quando se fue dexó en el collegio de Saçer 36 subiectos y en el de Cáller 26 y bien cargados de deudas y la gente no tan afficionada a hacernos limosnas como solía; y como yo soy encogido y para poco y pusillánime, ahoguéme luego que me vi con los collegios tan cargados y las casas tan estrechas y assí scriví lo que V. Paternidad abrá visto acerca de descargar estos collegios; agora las cosas se han reparado halgo y las limosnas han crescido, máxime con las scuelas, que se han reformado, que estavan muy caídas, de que la gente estava no poco sentida, máxime los de Cáller»[205].

Por su parte juzga el sobreintendente que si el beneficio de Torralva queda para el colegio de Sassari hasta que se cumpla la renta del fundador Alejo Fontana, este colegio podrá mantener hasta 30 personas[206]. No eran pocas las inculpaciones del introductor de la Compañía en Cerdeña al primer Visitador de la isla. Quizás demasiado insistentes e incisivas. Así lo había significado el Padre Dionisio Vázquez acerca del reproche a cierto abuso de confianza de parte del conde de Lacano, hermano del Padre Victoria, en solicitar créditos a nuestro insigne bienhechor Bartolomé Fores. El Padre Piñas recoge la crítica, con acera-

---

202 Cagliari. *Sard.14* 87v-88.
203 Ibid.
204 Sassari, 16 enero 1568. Ibid. 97.
205 Sassari, 2 mayo 1568. Ibid. 106.
206 Ibid.

do rigor se defiende y prueba la justificación de su censura en esta misma carta: «En lo demás, yo pido perdón de la falta que abré cometido, que cierto yo no querría scrivir semejantes cosas, sino muy forçado y más quiero pecar callando que alargándome demasiado en el scrivir»[207].

Pasadas unas tribulaciones, pronto vinieron otras. Insólitamente el Superior de Cerdeña se vio precisado a remover de su cargo de rector del colegio de Sassari, al Padre Cristóbal Trujillo, quien después de ser ministro en el de Cagliari había sucedido al Padre Piñas en la dirección del colegio sasarés a fines de 1566:

«Ya con otras tengo avisado de cómo por extrema necessidad yo he embiado el rector deste collegio a Cáller y he puesto por vicerector al que era su ministro, que es el Padre Guido [Bellini] de nación italiano, el qual es hombre bien fundado en virtud y yo ayudo lo que puedo... Quando yo me vea con V. Paternidad daré razón deste hecho»[208].

No es más explícito el mes siguiente: «Tengo avisado a V. Paternidad con otras de cómo este collegio está sin rector, porque me fue forçado embiar al Padre Truxillo a Cáller por offrescerse tal necessidad, que no pude hacer otro que embiarle de acá»[209].

Segundo viaje a Roma: 1568.

En el mes de mayo de 1568 surge en el Padre Piñas el deseo de un nuevo viaje a Roma: «Yo tengo scrito a V. Paternidad que convenía, si a V. Paternidad le paresciere, que yo fuese a Roma a dar razón de algunas cosas y podríase hazer sin gasto destos collegios y sin falta notable, si a V. Paternidad le paresciere. Yo rescibiría consolación *verumtamen non mea, sed tua fiat voluntas*»[210]. Reiterará este deseo en carta del 28 de junio: «De mi ida a Roma, yo lo desseo mucho, siquiera por consolarme y animarme un poco, que cierto lo he bien menester por haver estado harto affligido y en términos que si no fuera por no faltar a la obediencia, yo fuera a verme con V. Paternidad; y porque spero en el Señor que V. Paternidad me dará la licencia, differiré lo que se podría avisar destos collegios para quando yo vaya»[211].

Este segundo viaje del Padre Piñas a Roma se verificó quizás en septiembre y durante su permanencia allí se trató del caso Trujillo y de

[207] Ibid. 107v.
[208] Sassari, 28 junio 1568. 110.
[209] Sassari, 22 julio 1568. Ibid. 114.
[210] Sassari, 2 mayo 1568. Ibid. 107v.
[211] Sassari. Ibid. 110. E insiste el 22 de julio en el mismo sentido: «Yo tengo escrito a V. Paternidad de cómo convenía que yo fuese a verme con V. Paternidad y estoy aguardando la respuesta. De palabra diré lo que acá se offresce». Ibid. 114v.

la permanencia o no del Padre Piñas en Cerdeña. El regreso a la isla fue extraordinariamente difícil vía Génova:

«Después que me partí de Roma para esta isla conforme a lo que V. Paternidad me tenía ordenado, hizo el tiempo tan rezio de aguas, nieves, fríos y tempestades, que e estado dos meses por el camino hasta llegar a Cerdeña, porque partí a los 6 de diziembre y llegué a Cáller a los 5 de febrero; y según que tengo por experiencia, no convenía que los Nuestros fuesen desta isla a Roma ni de Roma aquí por vía de Génova por ser el camino y la navegación muy larga y peligrosa, que cierto me visto en harto peligro de [nos?] anegar. Llegué a Cáller con buena salud por la gracia del Señor y también el Padre Marques llegó bueno. Detúveme en Cáller unos ocho o diez días para oír las confessiones generales de los Nuestros, los quales renovaron los votos con consuelo de todos. Quisiéronme detener en aquella ciudad para predicarles esta quaresma, pero no lo quise escuchar por juzgar que convenía llegar presto a este collegio de Sáçer... Yo llegué a este collegio de Sáçer el sábado de la Quinquagéssima y fueme necessario comensar a predicar la quaresma el miércoles de Ceniza; y predico cada día en el Domo con el aparejo y recogimiento que de la distracción del camino he traído. Confío en el Señor que con su gracia suplirá lo que a mí me falta de aparejo. Y V. Paternidad no dexará de ayudar a este mínimo hijo y siervo de V. Paternidad»[212].

El estado del colegio de Sassari distaba de ser satisfactorio. El Padre Piñas lo reconoce a continuación en la misma carta:

«He hallado este collegio trabajado assí en lo temporal por aver tenido muchos enfermos y por la poca facultad que tiene para se mantener, como también en lo spiritual. Dios Nuestro Señor proveerá en luno y en lotro como sabe que es menester. No he querido hasta agora nombrar por rector al vice-rector, porque me paresce que muestra poco ser y poca estofa en el govierno, aunque en lo demás es muy hombre de bien y más muestra talento para el officio de ministro que para rector. Este collegio tiene necessidad en toda manera de una cabeça buena y que tenga alguna experiencia en el govierno, porque de otra manera siempre estará trabajado. Yo haré todo lo que en mí fuere en ayudar el tiempo que residiere en este collegio»[213].

La visita del Padre Antonio Cordeses.

Una vez que San Francisco de Borja había reafirmado la dependencia de los jesuitas de Cerdeña respecto de la Provincia de Aragón, era lógico que el Provincial de la misma girase por primera vez una visita a la isla. Era entonces provincial de Aragón el famoso Padre Antonio

---

[212] Sassari, 4 marzo 1569. Ibid. 134v.
[213] Ibid.

Cordeses[214]. En marzo de 1569 era ya esperado en Sassari, según informa el Padre Piñas:

«Aquí aguardemos por este mes de abril al Padre Provincial según que él lo scrive. Parésceme que convernía que traxese dos personas consigo, la una para tener la superintendencia de los collegios y la otra para ser rector deste collegio de Sáçer y que fuesen predicadores entrambos, porque con la ausencia mía y de Trugillo quedarán halgo deshechos [?] los collegios de predicadores»[215].

Con espíritu constructivo se mostraba el Padre Piñas abierto a la expectativa de la inminente transición:

«Más hago officio de rector que otra cosa y pienso quedarme aquí hasta que venga el Padre Provincial por no dexar solo este collegio. Y V. Paternidad entienda que si no proveyere de alguna persona de gobierno y de respecto para este collegio, las cosas del servicio de Dios padescerán»[216].

A principios de mayo de 1569 llegó a Sassari en efecto el Padre Cordeses y después de haber visitado este colegio, partió a Cagliari acompañado del Padre Piñas. Desde la capital de la isla daba su juicio, el 22 de junio, sobre la situación del colegio sasarés y la gestión del superintendente. Lo tenía por «muy pusillanimo *et forse supra quam credi potest*» y por esto, así como por su entrega a la predicación y el trato con los prójimos, tuvo gran remisión en el gobierno y negligencia, sin observancia de las reglas ni exigencia en nada, sino suma flojedad; y las clases, sobre todo de medianos y menores, muy mal; más aún, conforme el Padre Piñas reconoce sus deficiencias, crece aún más su pusilanimidad, por lo que de quedar en Cerdeña le augura desconsuelo y tribulación[217].

Casi tres meses después, el 9 septiembre de 1569, a punto de regresar a España y en espera de la decisión romana sobre quién había de quedar por superintendente en Cerdeña, opina por su parte que el Padre Baltasar Piñas regrese a España y el nuevo Viceprovincial sea el Padre Rafael Pelegrí que con él había viajado a Cerdeña para emprender la visita[218].

---

[214] Nacido en Olot (Gerona) el año 1518, había ingresado en Barcelona el 11 de octubre de 1545. Graduado en Gandía, fue dos veces rector de aquella Universidad, rector del colegio de Valencia, dos veces Provincial de Aragón (1560-1565, 1568-1573), superintendente de Coimbra y Provincial de Toledo (1573-1580). Como espiritual lo ha estudiado el Padre Aurelio YANGUAS, *Dictionnaire de spiritualité* II (Paris 1953) 2310-22.

[215] Sassari, 4 marzo 1569. *Sard.14* 134v.

[216] Sassari, 18 abril 1569. Ibid. 138.

[217] Cagliari, 22 junio 1569. Ibid. 166.

[218] Cagliari. Ibid. 208.

La partida de Cerdeña: 1569.

La segunda etapa del gobierno del Padre Piñas como superintendente de Cerdeña tocaba ya a su término. En su carta del 4 de Marzo de 1569 a San Francisco de Borja daba por satisfecho su deseo de salir de Cerdeña y como cosa resuelta la dejación del gobierno de los jesuitas sardos:

«No dexaré de proponer a V. Paternidad que quando me sacare desta isla, según me lo oyó V. Paternidad, que no siento inclinación a Italia ni Cicilia por no saber la lengua, que me parece que sería inútil y como Pedro por demás. Pero en todo me remitto a lo que V. Paternidad ordenare. También propongo a V. Paternidad que dondequiera que fuere no soy en ninguna manera para cargo de govierno por juzgar que verdaderamente no tengo talento para governar y que más necessidad tengo que ser governado que de otra cosa, specialmente que me paresce que por agora bastaría estos diez años que he traído esta cruz. Todo esto digo sólo proponiéndolo, simplemente remittiéndome en todo a [lo] que V. Paternidad me mandare. El tiempo que estuve en Roma hize tanta insistencia a los Padres asistentes para que me sacaran de Serdeña, que pienso que les enfadé. V. Paternidad entienda que mi instancia no fue de querer resistir a la obediencia, pero juzgava en mí que estaba obligado de proponer esto del modo que propuse por tener determinado juicio que convenía a mi alma y paz salir ya de Serdeña y lo mismo juzgo agora»[219].

Las mismas ideas repite el 18 de abril desde Sassari, pero ratificando su indiferencia en definitiva:

«Que este talentillo tal qual es yo procuraré de emplearle dondequiera que V. Paternidad juzgare que yo podré aprovechar halgo. Y no se maraville V. Paternidad que yo aya manifestado con tanta importunidad desseo de salir desta tierra a cabo de diez años que he estado en ella con continuo officio de predicador y superior y confessor, porque yo formo juicio pleno que conviene assí al servicio del Señor y quietud de mi alma, a lo menos por algún tiempo en que pudiese halgo respirar y cobrar algunas fuerças, que en esta tierra para mí es muy diffícil por las muchas occasiones de inquietud que yo tengo en ella, que otro que de nuevo venga por ventura no las terná»[220].

Nuevas alternativas de ánimo aparecen dos meses después en carta del Padre Piñas al Padre Jerónimo Nadal ante las reacciones romanas a su carta precedente:

«Que para Cerdeña tengo notable aversión y un cierto horror y muy grande pusillanimidad, de modo que juzgo que no conviene, ni para bien de los colle-

---

[219] Sassari. Ibid. 135.
[220] Ibid. 137v.

gios y paral particular bien de mi alma ni para la paz de algunos, assí de los Nuestros, según juzgo, como de los forasteros, que yo quede en esta tierra... Si con esto nuestro Padre juzgare que yo quede, yo baxaré mi cabeça lo mejor que pudiere y supiere y esforsarme de hazer de tripas coraçón, como dizen... Sólo esta mi inclinación o por mejor dezir juicio fundado en algunas razones urgentes de salir de Cerdeña, a lo menos por agora, que con el tiempo podría ser que las cosas y con ellas mi juicio tuviese mudança. A mí cierto me pesa mucho mostrar con tanto ahínco este mi desseo o juicio por parescerme que no puedo otro comigo. No he querido escrivir esto a nuestro Padre por parescerme que no convenía. V. Reverencia le podrá dar parte desto como mejor le paresciere... Añádese a esto que ya el Padre Provincial a bien entendido quám poco talento tengo yo para governar a otro y oxalá le tuviese para saberme governar a mí mismo»[221].

Tras la partida del Provincial el 11 de septiembre de 1569 desde Cagliari hacia España, el Padre Piñas quedó por superintendente en espera de la decisión romana. A principios de noviembre llegaron a Cagliari sendas cartas de San Francisco de Borja, en que disponía que el Padre Pelegrí quedase por Viceprovincial y que el Padre Piñas regresase a España. Desde ese momento el Padre Piñas se consideró descargado de la superintendencia de los colegios. Sólo una cosa lo amargaba a punto de dejar Cerdeña: el descubrimiento de nuevas y gravísimas faltas del Padre Trujillo, que él nunca pudiera imaginar y que le avergüenzan delante de las personas que las conocen y le hacen volver a España «bien corrido por haverse [savido?] allí estas cosas». Continúa su desahogo en este sentido y concluye:

«Yo me partiré pluguiendo al Señor con la primera commodidad para España. Plega al Señor me dé gracia para que allí y adondequiera yo pueda cumplir enteramente la voluntad del Señor y ser tal qual V. Paternidad me dessea. No dexaré de proponer a V. Paternidad otra vez lo que en Roma propuse, que si se uviese de embiar gente a Indias de Spaña, juzgando V. Paternidad que yo podría allí ser bueno para halgo, yo iría con mucha voluntad. Con ésta no diré más que encomendarme en los sanctos Sacrificios y orationes de V. Paternidad y sea Jesús con V. Paternidad y con todos, amén. De Cáller, a los 20 de noviembre de 1569. De V. Paternidad siervo en el Señor. Piñas»[222].

Efectivamente, el 14 de noviembre sabía el Padre Pelegrí que quedaban a su cargo los colegios de Cerdeña y escribe: «El Padre Maes-

---

[221] Cagliari, 22 junio 1569. Ibid. 164.

[222] Ibid. 240s. Cuanto a C. Trujillo hay este aviso al Provincial de Aragón desde Roma, el 11 de junio de 1570: «El lavrador que vino de Sáçer antes que V.R. llegase se ha despedido de la Compañía por las causas que el Padre Piñas scrivió y por las que V.R. allí devía de saber y así se lo diga al Padre Piñas y que él lo diga a las personas que tenían algún scándalo de su estada y también lo escrivan a Sáçer para que allá hagan otro tanto». *Hisp.69* 36v.

tro Piñas ha trabajado aquí mucho y muy bien y faltando agora, no podrá dexar de sentirse»[223]. Falto de predicadores, el nuevo Viceprovincial pidió al Padre Piñas que se detuviese en Cagliari hasta que llegase un Padre predicador de España. Pero el Padre Piñas no consideró conveniente acceder y se embarcó para España: «Y no me maravillo, según el grande desseo que dello tenía»[224].

Otra carta del Padre Piñas a San Francisco de Borja, desde Génova, el 23 de diciembre de 1569, apunta las circunstancias:

«Con el Padre Pareja abrá V. Paternidad entendido mi llegada a esta ciudad de Génova para embarcarme para España. He hecho este camino porque en Serdeña no se hallava pasaje para España ni se sperava de algunos meses. Quando llegué havía tres o quatro días que se havían partido tres naves para España; agora no hay ninguna que vaya allá. Speraré hasta que se offresca pasaje seguro y si V. Paternidad no ordenare otra cosa, yo me embarcaré quando lo uviere; y si a V. Paternidad le parece que no me embarque, aquí estoy prompto para todo lo que de mí se ordenare, indifferente para qualquier lugar donde V. Paternidad juzgare que yo pueda ser bueno para halgo; y rescibiría consuelo con que V. Paternidad me mandase responder una palabra acerca de mi embarcatión, para que yo vaya más consolado, si me uviere de ir»[225].

Esta vez no hubo, ni tenía por qué haberlas, reacciones de queja. Pero el Padre Piñas había echado hondas raíces en Cerdeña y sobre todo en Sassari. Es singularmente expresivo el testimonio del anónimo que en 1605, seis años antes de la muerte del Padre Piñas, remataba la crónica de los hechos de los jesuitas en Cerdeña desde 1559:

«Ni por la distancia de mares y tierras se le ha menoscabado [al Padre Piñas] un punto el amor que tiene a sus primeros hijos, a los quales en este Reino ni se le van de la memoria, antes desde allá les escrive muchas vezes cartas llenas de amor y espíritu. Y responden bien los sardos, assí los de casa como los de fuera, a tantos beneficios con no menos amor y acuerdo, como de una sola cosa que aquí diré se echará de ver. Los años atrás al que esto escrivimos passó acaso por Cerdeña un Padre castellano, que se llamaba Estefan Cabello, que vía del Perú como procurador de aquella Provincia a Roma. Predicando un día este Padre en la Iglesia mayor de Sáçer, dixo entre otras cosas al pueblo como él venía nuevamente del Perú, donde havía conocido muy familiarmente y dejado trabajando en convertir los indios al Padre Piñas, con algunas otras cosas a este tono. Fue tanto lo que se movió todo el auditorio de oír esto y tan grande el alboroço y alegría que se causó en ellos, que no se podían contener pareciéndoles que tenían presente a su buen Padre»[226].

---

[223] Sassari. *Sard.14* 230.

[224] R. Pelegrí a San Francisco de Borja, desde Sassari, 5 diciembre 1569. Ibid. 245.

[225] Ibid. 214.

[226] *Historia de las cosas. Sard.10* 105v-106. El Padre Esteban Cabello había nacido en Chinchón (Madrid) y siendo escolar de la Provincia de Toledo, viajó al Perú con los

El retorno a Aragón: 1570.

El Padre Piñas se embarcó en Genova con otros jesuitas y el canónigo de Gandía don Juan de Villalón, en una galera de Juan Andrea Doria. Uno de los Padres era Luis de Mendoza, que había entregado al Padre Piñas documentación de parte de San Francisco de Borja. Llegados a Torres Dembuch, «frontera de los luteranos»[227], el Padre Luis de Mendoza regresó con su compañero a Génova a causa de las reliquias que portaban para Felipe II. El resto se embarcó «en unas tartanas como fragatas»; pero la tempestad les obligó a arriesgarse a hacer el viaje por tierra, con la carga a cuestas, atravesando lagunas hasta Narbona, donde consiguieron caballos para Perpiñán. Aquí don Juan de Villalón quedó especialmente agradecido al Padre Piñas por haberle prestado 5 escudos con que poder seguir su viaje[228]. La continuación hasta Barcelona fue siempre con temor de caer en manos de ladrones, pues tres cuadrillas merodeaban por aquel camino. El Padre Piñas se quedó en la ciudad condal.

En este reingreso a España el Padre Piñas estuvo a punto de ser enviado por rector a Navalcarnero para reajustar las cuentas y pagar las deudas de aquella residencia, así como cortar las aspiraciónes de hacer allí colegio. El 3 de enero de 1570 le escribía San Francisco de Borja esta carta que le había de entregar el Padre Luis de Mendoza:

«Para el Padre Piñas: Heme consolado con una carta de la buena llegada a Génova y según lo que me escrivís tengo para mí que el Padre Luis de Mendoça os hallará en la misma ciudad de Génova y así podréis ir juntos a España. Pero en caso que ya estuviéredes en España, será necessario que os veáis con el dicho Padre Luis, el qual os dará una patente mía con cierta instructión para que vais a una residencia que la Compañía haze en Navalcarnero para tener cargo de los que allí estuvieren de la Compañía conforme a lo que en la instructión veréis. Me encomiendo, Padre charíssimo, en vuestros sacrificios y orationes. De Roma, 3 de enero 1570.

Heos escogido a vos, Padre, para este negocio confiado en que guardaréis a la letra la instructión que se os da, de lo qual soy cierto y así converná que se

---

Padres Juan de la Plaza y Baltasar Piñas en octubre de 1574. Fue maestro de novicios en Lima y cuando era rector del colegio del Cuzco, fue elegido procurador a Roma en la congregación de la Provincia del Perú habida en Arequipa el mes de septiembre de 1594. Estaba en Sevilla en septiembre de 1595 y en octubre en Madrid; probablemente se embarcaría en Barcelona hacia Cerdeña y de aquí seguiría a Génova o Pisa cuando vino a fallecer en Siena el 30 de diciembre de 1595 sin haber llegado a cumplir su misión en Roma. *Mon. Peruana* V y VI (Romae 1970 y 1974) índice «Cabello» (= MHSI 102 y 110).

[227] Serían más bien calvinistas. Juan Villalón, terminadas sus gestiones en Roma, agradecía en esta carta las atenciones de San Francisco de Borja. *S.F. Borgia V* (Madrid 1911) 343 (MHSI 41).

[228] Ibid. 345s.

haga. Y quando tengáis puestas las cosas en buen orden, no faltará donde bien occuparos para el divino servicio. Predicaréis en Navalcarnero, que es pueblo que recibirá bien la doctrina»[229].

El Padre Piñas se vio con el Padre Luis de Mendoza en Génova y aun viajó con él hasta la costa de Marsella. Pero no llegó a ir a Navalcarnero por rector, pese a que se lo anunciaba así San Francisco de Borja al Padre Manuel López, provincial de Toledo, el mismo 3 de enero[230]. La explicación puede ser que el rector de Navalcarnero, Padre Martín Hernández, estuvo en Roma con san Francisco de Borja en este mes de enero de 1570. Al parecer satisfizo hasta cierto punto al Prepósito General, por lo que no procedía ya que el Padre Piñas pasase a Navalcarnero[231].

Zaragoza otra vez: 1570-1573.

Escasea la documentación para rastrear la actividad del Padre Piñas en su Provincia de Aragón desde el año 1570 hasta su destino al Perú. Se cumplieron sus deseos de quedar exonerado de cargo de gobierno y quedó consagrado estos años al ministerio apostólico de la predicación, la participación, como consejero, en la marcha de la Provincia y a su magisterio de novicios en una vida, que él prefería, de oración y obser-

---

[229] *Hisp.69* 1. A continuación siguen las normas de gobierno a que se ha de atener en Navalcarnero.

«Jhus. Instrutión para el Padre Maestro Balthasar Piñas hecha en Roma en 3 de enero 1570. Entienda el Padre Piñas que Navalcarnero se aneçó como miembro del Collegio de Alcalá, para que después de la vida del Padre Doctor Baptista y otros años después, como consta de la Bulla de la unión, sea aquella renta para el Collegio de Alcalá. — En este tiempo deve dar al Padre Doctor Baptista 350 ducados cada año de pensión aquí en Roma y dévele los de muchos años que han passado sin que aya cobrado pensión. — También deve más de 800 ducados a Roma, allende de mill y 400 que deve a Alcalá, porque todo esto se gastó en la unión y expedición de las Bullas. — Para pagar todo esto, avían tomado mal expediente en Navalcarnero, cargando de gente y labrando de la hazienda agena y poniendo classes y maestros a que no teníamos obligación. — Por esto os embío por Rector de allí, para que no tengáis más de aquellos a que las Bullas de la unión nos obligan; y ansí se cumpla con lo que somos obligados allá y acá y tomando para vuestro gasto lo necessario solamente; de manera que no os falte lo que de ordinario en nuestros refitorios se suele dar; todo lo demás se ahorre para pagar lo que se deve de los años passados y va siempre corriendo al Padre Baptista y a quien él lo ha dado. Y así me remitiréis aquí el dinero teniendo muy buena qüenta de lo que se cobra y gasta y embía acá. Y desto no será necessario dar qüenta a nadie, sino al Padre Manuel Provincial, al qual yo escrivo que vea esta información; y el Padre Luis la declarará más en lo que fuere necessario. De Roma ut supra». Ibid. 1v.

[230] Ibid. 1.

[231] Ibid. 12s. Del rector de Navalcarnero escribía San Francisco de Borja al Provincial de Toledo: «El Padre Martín Hernández descansará algunos días por acá, que sus trazas no llevarán camino de cumplir con cosa, sino de hazer una Universidad, como V.R. dize, en Navalcarnero. De Roma, 3 de enero 1570». Ibid. 1. En marzo volvió el Padre Martín Hernández a Navalcarnero con una instrucción que se había comprometido a cumplir y que es de suponer sería la misma o semejante a la dirigida al Padre Piñas. Ibid. 18v y 38.

vancia religiosa.

El canónigo Juan Villalón lo dejó en Barcelona en 1570, probablemente en el mes de febrero[232]. Parece que fue destinado a continuación a Zaragoza. Quizás habría que situar en este año 1570 la predicación apostólica que él recuerda en su última carta desde Lima el 2 de abril de 1611:

«También hice una misión en Cariñena, donde prediqué todo el adviento cada día, con concurso de todo el pueblo. Aquel mismo año cada día predicaba la cuaresma en la Iglesia mayor de Teruel y los domingos dos sermones, donde iba todo el pueblo. Y esto no es cosa que se deba imitar; porque es ahogar a un predicador, de modo que no pueda razonar sus sermones. Más vale menos sermones y bien razonados y con esto se hace más fruto»[233].

El año 1571 tuvo lugar la segunda Congregación provincial de Aragón. Se celebró en Valencia en el mes de enero y entre los 14 asistentes se encontraba el Padre Baltasar Piñas, que con el Padre Antonio Ibáñez fue uno de los diputados elegidos en la misma[234]. Proseguía su trabajo como misionero apostólico, cuando le fue confiada la formación de los novicios de la Provincia:

«Estando yo en el alto Aragón, en Graus y en otros pueblos y lugares, en cada uno de los quales los clérigos pasaban de 30, el Padre Mirón, que venía con el Padre Francisco de Borja cuando llegó a España con el cardenal Alejandrino, vino a visitar el colegio de Zaragoza y me llamó luego y me encargó el noviciado de esa Provincia»[235].

Como el legado pontificio a las cortes de España, Portugal y Francia, cardenal Miguel Bonelli, llegó a Barcelona con San Francisco de Borja el miércoles 29 de agosto de 1571 y el 2 de septiembre siguió viaje a Madrid[236], hemos de situar el segundo magisterio de novicios por parte del Padre Piñas en septiembre de 1571[237].

---

[232] *S.F. Borgia* V 344s.
[233] Carta a G. Alvarez. *Epp.Mixtae* V 819.
[234] *Ms.* G. Alvarez, *Historia de la Provincia de Aragón* I 785s.
[235] Carta a G. Alvarez, ibid. cit.
[236] *S.F. Borgia* V 596 612.
[237] Nunca fue el Padre Piñas rector del colegio de Zaragoza, sino maestro de novicios en el colegio de Zaragoza. El noviciado de Aragón había funcionado primero en Valencia, el año 1554; fue trasladado a Gandía en 1567 y desde 1570 estaba instalado en Zaragoza. *Ms.* G. Alvarez, *Historia de la Provincia de Aragón* II 119.

Tercer viaje a Roma y destino al Perú: 1573.

Poco más de un año pudo consagrarse el Padre Piñas a la quietud relativa y al trabajo en profundidad de la formación de los novicios de la Provincia de Aragón en el colegio de Zaragoza. El 30 de septiembre de 1572 fallecía en Roma San Francisco de Borja. Convocada la Congregación general III para el 11 de abril de 1573, nuevamente hubo de reunirse la congregación provincial de Aragón en el mes de enero y en Valencia. La integraban 18 jesuitas, entre los cuales se encontraba el Padre Baltasar Piñas. Fueron elegidos para acompañar a Roma el Provincial Antonio Cordeses y para participar como electores de Aragón en la designación del nuevo General el Padre Pedro Villalba, vice-rector de Valencia, y el antiguo Viceprovincial de Cerdeña y ahora maestro de novicios de Aragón.[238].

El 23 de abril de 1573 fue elegido en Roma el Padre Everardo Mercuriano como cuarto Prepósito General de la Compañía. De particular satisfacción debió ser para el Padre Piñas que la Congregación general III concediese a la Viceprovincia de Cerdeña, dependiente de Aragón, enviar en adelante un procurador a las Congregaciones generales, aunque no tendría voto en la elección del General y de sus Asistentes[239].

Mientras el Padre Antonio Cordeses se quedó en Roma por algún tiempo, el Padre Piñas regresaba a Aragón con el propio destino el Perú, porque el nuevo Prepósito General había aceptado su ofrecimiento. El cronista de la Provincia de Aragón dice y reitera que hacía mucho tiempo que deseaba intensamente ser enviado a las Indias Orientales. Parece que se trata más bien de un tópico del escritor. Porque sabemos que dos veces, personalmente en Roma en 1568 y por carta en 1569, el Padre Baltasar Piñas había pedido a San Francisco de Borja ser enviado a las «Indias de Spaña», esto es, a las Indias Occidentales. De su época de Cerdeña nos consta que rehuía el problema de tener que asimilar otra lengua extraña, incluso una tan próxima como la italiana. Mientras no se pruebe un cambio ulterior de orientación, lo que el Padre Piñas deseaba y obtuvo del Padre Everardo Mercuriano fue el destino a las Indias Occidentales de España. Más exacto parece el cronista de Aragón cuando afirma a continuación que ante el Prepósito General, en cuya elección él había participado, «representó... sus antiguos y fervorosos deseos»[241]. El padre Gabriel Alvarez cierra sus referencias al Padre Piñascon palabra

---

[238] Ibid. t. II, lib. III p. 2.

[239] Ibid. p. 3. La continuación y desarrollo, incluso el extrañamiento, de los jesuitas de Cerdeña puede verse en A. MONTI S.I., *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia Torinese* II (Chieri 1915) 207-445 567-614. Un resumen más reciente en la obrita de A. ARAMU, *Storia della Compagnia di Gesù in Sardegna* (Genova 1939).

[240] Cagliari, 20 noviembre 1569. *Sard.14* 240s. Supra *La partida de Cerdeña.*

[241] *Ms.* G. ALVAREZ, *Historia de la Provincia de Aragón* II 3s.

ponderativas: «Partió de esta Provincia para la del Pirú en llegando de Roma, sentimos acá su ausencia. Pero las Indias ganaron mucho con tan excelente obrero. Y estará a cuenta de ellas el escribir lo mucho que ha trabajado en beneficio de aquella gentilidad. El qual en este año de 1608 aún es vivo, muy viejo y consumido de largos e increíbles trabajos»[242].

El Padre Baltasar Piñas debía integrar con otros la expedición que llevaría al Perú al Padre Juan de la Plaza como Visitador de la India Occidental. Parece que es de junio de 1573 la primera de las tres instrucciones de 25 puntos que escribió el padre general Everardo Mercuriano para el visitador Plaza. Precisamente el último punto de la misma constituye al Padre Piñas sustituto, esto es, Visitador en caso que el Padre Plaza no pudiese pasar de hecho al Perú:

> «Esta misma instrucción sirve para el Padre Maestro Balthasar Piñas, en caso que el Padre Doctor Plaça no pueda pasar al Perú o allá no pueda visitar; en el qual caso tendrá el Padre Piñas el mismo oficio y autoridad de Visitador, según la patente que lleva»[243].

Aún tomó más providencias el Padre Mercuriano en la eventualidad de naufragio, pues el 10 de julio escribió al Padre Juan de la Plaza, que estaba ya en Génova camino de España y de las Indias:

> «Será bien, antes de embarcarse en Sanlúcar, hazer un dupplicado del officio de Visitador que V. Reverencia lleva... Para que todo esto, con la patente de Provincial, que con ésta se envía, lleve en diversa nao el Padre Piñas etc»[244].

No eran vanas estas precauciones. El 17 de enero de 1574 estaban ya embarcados en naves diferentes; pero por naufragio de aquella en que iba el Padre Juan de la Plaza, volvió el Visitador con el Padre Piñas y los otros once expedicionarios a Sanlúcar, de donde sólo partiría definitivamente el Padre Piñas hacia las Indias Occidentales, nueve meses después, el 20 de octubre de 1574.

---

[242] Ibid. 4.
[243] *Mon.Peruana* I (Romae 1954) 538s (= MHSI 75).
[244] Ibid. 546s.

SUMMARY

Baltasar Piñas (1528-1574), an outstanding Catalan Jesuit, had an important role in Peru, Ecuador, Bolivia and Chile. The present study treats his early activities in Europe, especially his introduction of the Society into Sardinia (1559-1569).

After his formation in Gandía, the experiences of Saragossa and Plasencia inured him to hardship. Allong with Francisco Antonio, a notable Portuguese Jesuit, he introduced the Society into Sardinia, where they were aided by two Sardinian Jesuits, Pietro Spiga (from the very beginning) and Giorgio Passiu (from 1561 on).

With intense activity Piñas went about preaching in the island's principal towns. He promoted reform, starting with the clergy. He witnessed the first signs of Lutheranism. He treated ably with civil and religious authorities. Early on he saw the need of founding colleges as a basis of reform; Sassari was founded in 1562, and Cagliari in 1564.

From the start, problems arose: little communication with the province of origin, Aragon; scarcity of personnel; lack of financial means; some ecclesistical opposition; criticism within the Society; and, above all, the problem of language in the mixed context of the island: Sardinian, Corsican, Italian, Catalan and Castilian. This particular problem was complicated by Piñas' lack of aptitude for learning many languages and by the political pressure in favour of Castilian.

Both by letter and in person Piñas dealt with Father General Diego Lainez, before whom he made his profession in Rome July 2, 1564.

Factors that favoured Piñas' administration were: the donation in advance of the inheritance of Alejo/Alessio Fontana, founder of the college of Sassari; the support of Archbishop Salvador Alepús, who gave the benefice of Torralva; the cordial reception and cooperation on the part of the Sardinians; and, after 1562, an abundance of Sardinian vocations for the Society.

In 1566 the new Father General, Francis Borgia, sent a Visitor to Sardina, Father Juan de Victoria. Piñas was removed from the office of superintendent of the island's colleges and was sent away fron Sassari, whose citizens then promptly sent Father General Borgia a respectful remonstrance over their loss. Piñas, reinstated the following year as superintendent of the colleges, had then to remove the Sassari rector, Father Cristóbal Trujillo, and had to go to Rome again to explain the situation in person to the General (September 1568). A new visitation of Sardinia in May of 1569, made by Father Antonio Cordese, provincial of Aragon, brought about Piñas' transfer to Barcelona in December 1569. The decision ended Piñas' ten years of intense dedication to the Sardinians, who on their part kept a warmly affectionate memory of him. By this time some 50 Jesuits were continuing the apostolic work begun in 1559.

When the plan to make Piñas superior at Navalcarnero (Madrid) fell through, he remained at the college of Saragossa as preacher in various churches, and then as master of novices. After the death of Francis Borgia September 30, 1572, Piñas was elected by the Province of Aragon as a delegate to the General Congregation in Rome. The new General, Everard Mercurian, elected April 23, 1573, granted Piñas' request to be sent to the «Spanish Indies». Assigned to Peru, he set out October 20, 1574, with the Visitor Father Juan de la Plaza, whom Piñas was to succeed in case the Visitor should be unable to continue the visitation.

ANTIMACHIAVELLIANISM, THE BAROQUE, AND MAXIMILIAN OF BAVARIA

ROBERT BIRELEY, S.J. - Loyola University of Chicago

Niccolò Machiavelli wrote the following in a trenchant passage of *The Prince*[1]:

«A man who wishes to make a profession of goodness in everything must necessarily come to grief among so many who are not good. Therefore, it is necessary for a prince, who wishes to maintain himself, to learn how not to be good, and to use this knowledge and not use it, according to the necessity of the case».

In a world in which men were generally «ungrateful, voluble, dissemblers, anxious to avoid disaster, and covetous of gain,»[2] a ruler could not be successful, that is, create and maintain a powerful state, without resorting to practices considered immoral. For Machiavelli, success as a ruler was incompatible with adherence to traditional moral and religious principle. In one sense, he was applying to politics a general view of the world's sinfulness that has enjoyed a prominent place in Christian tradition since New Testament times. Popular Christian writers shared Machiavelli's outlook and counselled, as a result, flight from the world. Such, for example, was the precept of the *Imitation of Christ,* perhaps the most widely read devotional book of the period[3]. The prolific Spanish moralist and court bishop, Antonio de Guevara, recommended in his *Contempt of the Court and Praise of the Rural Life* (Valladolid 1539) that the man serious about virtue withdraw from the evil world, if not to a monastery then at least to a retired life in the

---

[1] *The Prince and the Discourses,* translated by Luigi RICCI, revised by E.R.P. VINCENT, (New York 1950) 56 (c. 15).

[2] Ibid. 61 (c. 17). The interpretation of Machiavelli presented here is an unsophisticated one shared by many sixteenth and seventeenth century writers and is, in my opinion, accurate as far as it goes. See Herbert BUTTERFIELD, *The Statecraft of Machiavelli* (New York 1962) 69-85, and Heinrich LUTZ, *Ragione di Stato und christliche Staatsethik* (Münster ²1961) esp. 25. For an excellent discussion of the different interpretations of Machiavelli, see Isaiah BERLIN, *The Originality of Machiavelli.* In Myron P. GILMORE (Ed.), *Studies on Machiavelli* (Florence 1972) 147-206 (published in a condensed form in *The New York Review of Books* [Nov. 4, 1971] 20-32).

[3] On the *Imitation of Christ,* see Erwin ISERLOH, *Die Kirchenfrömmigkeit in der 'Imitatio Christi'.* In Jean DANIÉLOU and Herbert VORGRIMLER, *Sentire Ecclesiam: Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* (Freiburg-Basel-Wien 1961) 255 261-67.

country[4]. In 1598 Aegidius Albertinus, a secretary at the court of Munich and a highly popular writer, brought out a German version of Guevara's book[5].

But many Christians were not willing to accept Machiavelli's assumptions about political life and, more generally, the world. Following an at least equally long-standing Christian tradition, they contended that the good Christian could lead an active life in the world. Most effective in affirming this was Francis de Sales, the saintly Bishop of Geneva, whose *Introduction to a Devout Life* appeared in 1608[6]. Francis was particularly concerned to show concretely how a full Christian life could be lived in the world. Precisely in this he displayed what the distinguished Spanish scholar, José Antonio Maravall, has designated a characteristic of the Baroque, its pragmatism or interest in practice[7]. The immense popularity of de Sales' masterpiece and other books in a similar vein showed that Christians were attuned to his message[8]. Not only monks and nuns and a few chosen souls but all Christians could and should strive for the fullness of the Christian life.

Intent upon making a similar point but for the field of politics were many Catholic political writers who, explicitly or implicitly, took issue with Machiavelli. They produced an enormous Anti-Machiavellian literature in the late sixteenth and seventeenth centuries and were major participants in the contemporary discussion of political ethics that was often conducted around the term «reason of state»[9]. These Anti-

---

[4] *Menosprecio de corte y alabanza de aldea,* edited by M. MARTÍNEZ DE BURGOS, (Madrid 1942), esp. 175-197. The theme *Contemptus Mundi* was only one among many in the work of this complex figure. See esp. Augustin REDONDO, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales* (Geneva 1976) 78 374-77 402-405 430-31 663 695-96.

[5] *Contemptus vitae aulicae et laus ruris.* In *Zwei schöne Tractätl* (Munich 1598). The second treatise was *De conviviis et compationibus.* See Giel VAN GEMERT, *Die Werke des Ägidius Albertinus (1560-1620): ein Beitrag zur Erforschung des deutschsprachigen Schrifttums der katholischen Reformbewegung in Bayern um 1600 und seiner Quellen* (Amsterdam 1979) 60 64-68 311-12 (= Geistliche Literatur der Barockzeit: Sonderband 1).

[6] On Francis de Sales, see Louis COGNET, *La spiritualité moderne,* Part 1, *L'Essor: 1500-1650* (Paris 1966) 274-82, esp. 277 (= Louis BOUYER, Jean LECLERCQ, François VANDENBROUCKE, and Louis COGNET [Ed.], *Histoire de la spiritualité chrétienne* III.) Francis drew heavily on the tradition of Ignatius Loyola. See, for example, François CHARMOT, *Ignatius Loyola and Francis de Sales: Two Masters — One Spirituality,* translated by Sister M. RENEELE (St. Louis 1966).

[7] *La cultura del Barocco* (Barcelona 1975) 140-44.

[8] Two popular books in the Salesian style were, for example, Étienne BINET, *La fleur des Psaumes de David* (Rouen 1615) and Nicolas CAUSSIN, *La cour sainte* (Paris 1624).

[9] There is a considerable literature on Anti-Machiavellianism. Particularly helpful for this article have been José Antonio MARAVALL, *La philosophie politique espagnole au XVIIe siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme,* translated by Louis CAZES and Pierre MESNARD (Paris 1955) esp. c. 9; Étienne THUAU, *Raison d'état et pensée politique à l'époque de Richelieu* (Paris 1966) 52-102; F. MURILLO FERROL, *Saavedra Fajardo y la politica del Barocco* (Madrid 1957).

Machiavellians were not content with affirming that government was a suitable vocation for the serious Christian. Nor were they satisfied with challenging Machiavelli on the basis of fundamental religious and metaphysical principles. Typically Baroque, they were determined to refute him on his own territory of political practice, and so they stressed the utility of virtue and religion for politics. One did not have to resort to immoral means in order to build and preserve a powerful state; one could do so effectively with procedures that were at the same time moral. Machiavelli's methods, to the extent they were immoral, led inevitably to the state's ruin. Experience showed this to be the case.

The Anti-Machiavellians urged two lines of pragmatic argument. The first can be called providentialist or extrinsic, and it drew heavily on the Old Testament and on medieval ideas. According to it, God generally punished the evil prince and rewarded the good ruler not only in the next life but in this world through his providential direction of events. Implied in this was the claim that man could recognize and interpret God's actions in the concrete events of secular history. The second line of pragmatic argument can be called intrinsic; it tried to show that intelligent, moral political practice by its very nature, apart from any divine intervention, produced a powerful state, whereas immoral practice undermined the state's power. Two authors were especially prominent in the development of the Anti-Machiavellian tradition. These were the Italian priest, one-time secretary of Carlo Borromeo and later councillor to the Duke of Savoy, Giovanni Botero, and the Spanish Jesuit, Pedro de Ribadeneira. Botero, whose *Reason of State* was published in

---

Standard but outdated works are Friedrich MEINECKE, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History,* translated by Douglas SCOTT (New Haven 1957; German original, 1924) and Antonio PANELLA, *Gli antimachiavellici* (Florence 1943). For a brief and perceptive study of the problem of Machiavelli in the sixteenth century, see LUTZ (see note 2). Rodolfo DE MATTEI deals principally with Italian writers of the sixteenth century in his *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo* (Florence 1969), but he carries the discussion well into the seventeenth century in his series of fifteen articles in *Il problema della 'Ragion di Stato' nel seicento* in the Rivista internazionale di filosofia del diritto from 1949 (vol. 26) to 1961 (vol. 38) (see note 10). With only slight changes these have now been published as *Il problema della "Ragion di Stato" nell'età della Controriforma* (Milan/Naples 1979). Also most useful is *Machiavellismo e antimachiavellismo nel cinquecento: Atti del convegno di Perugia* 30 ix - 1 x 1969 (Florence 1969) (= *Il pensiero politico* 2 [1969] n. 3). William F. CHURCH, *Richelieu and Reason of State* (Princeton 1972) is a brillant study of the attempt of a Baroque Christian statesman to reconcile the demands of religion and morality with those of politics.

I have prescinded from Protestant works against Machiavelli. By far the most important was the *Discours contre Machiavel* of the French Calvinist Innocent Gentillet, published at Paris in 1576; see Innocent GENTILLET, *Discours contre Machiavel: A New Edition of the Original French Text with Selected Variant Readings, Introduction and Notes, by* A. D'ANDREA and P.D. STEWART (Florence 1974).

Venice in 1589[10], argued almost exclusively from intrinsic pragmatism, whereas Ribadeneira gave considerable play to the role of God's providence. His *The Christian Prince* appeared in Madrid in 1595[11].

The general purpose of this article is to suggest that Anti-Machiavellianism contributed to two significant Catholic Baroque attitudes. The first was that even in the world the Christian could lead a full Christian life. The second was that virtue and religion were useful; they led to success in the ordinary sense of concrete achievement. Here the Anti-Machiavellians verged on saying the Christian really could have the best of two worlds. The narrower purpose is to point out the Anti-Machiavellianism of two Jesuits close to Maximilian of Bavaria, the leading prince of the Counterreformation in Germany, and, perhaps to a lesser degree, of Maximilian himself[12]. The first is Adam Contzen, the foremost German Catholic political writer of the day and the prince's confessor from 1624 to 1635. He published his *Ten Books on Politics* in 1620[13]. The other is Johannes Vervaux, who succeeded Contzen as Ma-

---

[10] *Della ragion di stato. Con tre libri delle cause della grandezza delle città, due aggiunte e un discorso sulla popolazione di Roma,* edited by Luigi FIRPO (Turin 1948) (= Classici politici 2). There are two English translations, one by George Albert MOORE, *Practical Politics* (Chevy Chase, Maryland 1949) and one, much more satisfactory, by P.J. and D.P. WALEY, *The Reason of State* (London 1956). On Botero, see esp. Rodolfo DE MATTEI, *La posizione del Botero.* Rivista internazionale di filosofia del diritto 28 (1950) 25-38.

Before 1700 the *Della ragione di stato* went through fifteen editions in Italian, six in Spanish, five in Latin, two in French, and two in German; see FIRPO, 457-63.

[11] *Tratado de la religion y virtudes que debe tener el principe cristiano para governar y conservar sus estados contra lo que Nicolas Maquiavelo y los politicos deste tiempo enseñan.* In *Obras escogidas del Padre de Rivadeneira* (Madrid 1868; reprinted 1952) (= Biblioteca de autores españoles 60). There is an abridged translation by MOORE under the title *Religion and the Christian Ruler,* in the same volume with Botero's *Della ragione di stato.*

The *Principe cristiano* was translated into Italian (1608), Latin, French, and English (all without date); see SOMMERVOGEL, VI 1724. MARAVALL, *La philosophie politique espagnole,* discusses Ribadeneira passim.

[12] The finest brief treatment of Maximilian along with a survey of the literature is Dieter ALBRECHT, *Das konfessionelle Zeitalter. Zweiter Teil: Die Herzöge Wilhelm V. und Maximilian I.* In Max SPINDLER (Ed.), *Handbuch der bayerischen Geschichte* II (Munich 1969) 363-409. A further critical survey of the literature is found in Andreas KRAUS, *Kurfürst Maximilian von Bayern. Das neue Bild eines großen Fürsten.* Historisches Jahrbuch 97/98 (1978) 505-526. Valuable also especially for the literature, are the essays in Hubert GLASER (Ed.), *Wittelsbach und Bayern,* II *Um Glauben und Reich: Kurfürst Maximilian I. von Bayern* (Munich/Zurich 1980). Not available to me as of this writing was Kurt MALISCH, *Katholischer Absolutismus als Staatsraison. Ein Beitrag zur politischen Theorie Kurfürst Maximilians I. von Bayern* (Munich 1981).

[13] The full title is *Politicorum Libri Decem, in quibus de perfectae reipublicae forma, virtutibus et vitiis, institutione civium, legibus, magistratu ecclesiastico, civili, potentia reipublicae itemque seditione et bello, ad usum vitamque communem accommodate tractatur.* A second, slightly expanded version appeared at Mainz in 1629.

On Contzen's political thought, see Ernst-Albert SEILS, *Die Staatslehre des Jesuiten Adam Contzen, Beichtvater Kurfürst Maximilian I. von Bayern* (Lübeck 1968) (= Historische Studien 405). Important for Contzen and his relationship to Maximilian is Robert BIRELEY, *Maximilian von Bayern, Adam Contzen S.J. und die Gegenreformation in Deutschland 1624-1635* (Göttingen 1975) (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 13). See also Dieter BREUER,

ximilian's confessor and remained in that post until the death of the prince. He is generally considered to have composed the «Paternal Advice,» Maximilian's most important political testament, which he then published in his *Annals of the Bavarian People* in 1662[14].

Maximilian's long reign extended from 1598 to 1651. Having taken over the government in Bavaria when it verged on bankruptcy, he soon created a state with a sound financial base and an efficient bureaucracy that made it a model of early absolutism. His implementation of the Counterreformation determined the cultural as well as the religious character of Bavaria for generations. Maximilian first took the initiative toward the formation of the Catholic league in 1609, and he then served as a bulwark of the German Catholic party throughout the long ordeal of the Thirty Years War. Both his religion and his politics he took seriously. More than three hours of each working day were devoted to prayer, and after his death, according to one report, there was found in a small strongbox he always carried with him on journeys not the expected jewels but a scourge and hairshirt both worn by use[15]. Maximilian also had a clear grasp of the realities of this world. In the first year of his reign, after Bavaria failed to secure the Bishopric of Passau for its candidate, Maximilian wrote his father:[16]

> «I see now that ecclesiastics as well as secular men of influence look only to reason of state and that he is respected who possesses many lands or much money. Since we have neither, we will enjoy no influence either with the Italians or others until we improve our financial situation... Once we establish ourserves, we will no longer have to chase after the greedy Italians; they will pursue us».

The religious ardor of the Counterreformation and the ambition and self-consciousness of the Renaissance came together in the Bavarian prince. The problem of his life was to reconcile them. To aid him in this endeavor, Maximilian summoned Adam Contzen to Munich.

Prior to his arrival in Bavaria, the fifty-three-year-old Contzen, a native of the area around Aachen, had taught theology, principally at the Jesuit Academy in Mainz. He was already well-known as a controversialist when he published his *magnum opus,* the *Ten Books on*

Oberdeutsche Literatur 1565-1650 (Munich 1979) 145-218 (= Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Beiheft 11, Reihe B).

[14] The best edition of the *Monita Paterna* is that of Friedrich SCHMIDT, *Geschichte der Erziehung der bayerschen Wittelsbacher* (Berlin 1892) 104-141 (= Monumenta Paedogogica Germanica 14). The testament is discussed and related to Maximilian's other testamentary writings by Heinz DOLLINGER, *Kurfürst Maximilian I. von Bayern und Justus Lipsius.* Archiv für Kulturgeschichte 46 (1964) esp. 228-37 278-306. On Vervaux, see below, n. 61.

[15] Johannes VERVAUX, *Annales Boicae Gentis* III (Munich 1662) 604-607.

[16] June 21, 1598, Felix STIEVE (Ed.), *Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges* IV (Munich 1878) 479-80. This and all subsequent translations are the author's.

Politics, a work that revealed the encyclopedic nature of the author's mind. Nearly every political question of interest to contemporaries came up for discussion in it, as well as many non-political topics — his treatment of education included remarks on the virtues of breast-feeding[17] —, so that the book encompassed 837 double-columned folio pages. In typical Baroque fashion, Contzen cited over three hundred authorities ranging from the earliest biblical writers through the medieval canonists up to recent authors, such as Guevara, the Spanish moralist, and Justus Lipsius, the eminent Belgian humanist. The author dealt with fundamental issues of political theory, where he generally followed the Spanish Scholastics, though he departed from them as the first major Jesuit writer on politics to go along with the trend toward alsolutism. But his emphasis lay on practical problems of government, his strength and his particular interest. He was a political scientist and moralist rather than a philosopher or theologian. To his contemporaries Contzen's work was probably as well-known as that of Johannes Althusius, who is the subject of a whole modern literature[18]. The *Ten Books* along with his two other major political works, the *Method of Instruction in Politics* (Cologne 1628)[19] and the *Mirror of the Court* (Cologne 1630)[20], found their audience largely amidst three social groups: Catholic clerics and religious, especially Jesuits, among whom many teachers and preachers were to be found; the nobility, particularly in the Austrian Habsburg lands; and scholars and university professors, Protestant as well as Catholic. Contzen's writings were the leading source for the political thought prevalent in the German Catholic states of the seventeenth century[21].

Contzen's *Ten Books* outdid the efforts of earlier Jesuit or German writers who had written against Machiavelli[22]. A main theme throughout

---

[17] CONTZEN, *Libri Decem* IV, 3, 2. In the citation of the *Libri Decem,* the Roman numeral refers to the book, the first Arabic numeral to the chapter, and the second to the section of the chapter. When no second Arabic numeral is given, the reference is to the whole chapter. All citations are from the 1620 edition.

[18] SEILS (see note 13) 22.

[19] The *Methodus Doctrinae Civilis seu Abissini Regis Historia* appeared later in a loose German translation, *Methodus Doctrinas Civilis: oder Wunder-seltzame Geschichte des grossen Abissini...* (Sulzbach 1672). The *Methodus* was a narrative that aimed to demonstrate practical principles of government through a story constructed around a then popular, semi-legendary figure, the King of Abyssinia. BREUER (see note 13) discusses it at length.

[20] A second edition of the *Aulae Speculum sive de statu, vita, virtute aulicorum atque magnatum* was published at Cologne in 1686. In this work Contzen took the prophet Daniel, who was thought to have been active at the courts of the Chaldaeans, the Medes, and the Persians, as the model governmental councillor. Though treating questions of courtly conduct, Contzen dealt chiefly with problems faced by the councillor or administrator rather than the courtier as such. The court was the center of government.

[21] SEILS 191-228, esp. 194 200-204 228. SEILS analyzes in detail Contzen's influence on subsequent authors.

[22] Ibid. 175-78.

the lengthy tome was that moral and religious conduct ought to permeate political life. God had established government; to participate in it was a Christian vocation. In the *Mirror of the Court* Contzen condemned heartily the view that virtue was only for those in holy orders and pointed out that rascals could be found in monasteries too. Had not St. Benedict's monks attempted to poison him? Guevara as well as Machiavelli came in for his explicit strictures. One intent on fleeing all temptations would have to abandon the company of men and would still be left with himself[23]. Contzen considered it his task in the *Ten Books* to show «how all things human, private as well as public, were to be directed to the highest good and ultimate end.» He wanted to integrate political activity into the context of a total Christian life. There was no compromise possible between him and Machiavelli, who Contzen clearly perceived had upset the traditional unified view of the world. Nor was Contzen dealing with some form of utopia, an insinuation he always denied with irritation. A real flesh-and-blood state was the object of his study, and he treated, in the words of Aristotle, that which was possible[24].

Contzen confronted Machiavelli with two basic arguments, one idealist and the other pragmatic. For Contzen, who stood in the Aristotelian, Christian tradition, the purpose of the state was to assist man positively in his quest for his highest goals, human virtue, happiness and eternal salvation, and to create material conditions favorable to this quest. Immoral and irreligious conduct thus directly subverted the purpose for which the state existed. This was Contzen's simplest and most direct argument that the man of politics was prohibited from acting immorally[25]. But it was not here that his stress fell. Nor did it fall on the argument that the prince would reap the fruit of his works in the next life.

Contzen's pragmatic argument revealed the two independent but complementary lines of thought that characterized the Anti-Machiavellians. God's providence worked to the benefit of the upright ruler and to the detriment of the unjust one.

> «The principal punishments are reserved for the future life; in the meantime, however, so many temporal ills precede these eternal ones that no one can doubt that it is God who rules and judges human affairs, rewards the good and takes vengeance on the evil»[26].

---

[23] Dedication, and 35 42-45. The analysis of Contzen's thought presented here draws substantially on my *Maximilian von Bayern* (see note 13) c. 2.

[24] I, 1, 4; I, 2, 6.

[25] Ibid. I, 1, 4; II, 2, 1.4.5.

[26] Ibid. I, 12, 1.

This providentialist pragmatism Contzen illustrated by examples drawn chiefly from the Old Testament and the history of the Roman emperors[27]. He attributed the Catholic victory over the Bohemian rebels at the White Mountain in 1620 to the Emperor Ferdinand's piety, and he saw it as a sign of divine favor, a statement that was not merely rhetorical[28]. Contzen did not completely overlook the biblical truth that the faithful Christian would inevitably encounter adversity in this world[29], but his zeal to refute Machiavelli led him to downplay it and to approach the view that the Lord assured victory and political good fortune to the upright Christian prince fighting in his cause. During his years in Munich. this aspect of his thought assumed much broader proportions than it enjoyed in the *Ten Books*, with results that were disastrous.

Figuring much more prominently in the *Ten Books* was the second line of pragmatic argument, which we have called intrinsic pragmatism. Even apart from considerations of the next life and divine action in history, morality and religion were useful. Here Contzen, like Botero, attacked Machiavelli completely on his own grounds. This reasoning, often intertwined with the providentialist argument, underlay the discussion of numerous specific issues but was never clearly formulated in the abstract. It constituted a basic pattern of Contzen's thought. This approach required Contzen to call often on his considerable abilities as a casuist, to distinguish precisely what was right from what was wrong in current political practice.

Contzen's insistence that the prince actively promote the Catholic religion and that he refuse to tolerate heretics permanently illustrated his conception that obligation and political advantage coincided. Duty obliged the prince to direct his subjects toward the goal of the state, a virtuous life and eternal salvation. This meant that he was required to foster the Catholic religion, and Contzen devoted three chapters in the *Ten Books* to the means by which a prince could preserve Catholicism in his territory and introduce it into newly-acquired lands. At the same time, Contzen stressed the benefits to the state that unity of religion brought with it in terms of the maintenance of civil authority and domestic peace. In support of his argument, he even called on Machiavelli. Contzen insisted, of course, on the Christian religion and in accord with his general thesis attempted to show that it was the religion most beneficial to the state. For example, rather than diminishing the bravery of the subjects, as Machiavelli contended, Christianity inspired greater courage since it reduced the fear of death[30].

---

[27] Ibid. I, 12; II, 12.
[28] Ibid. Dedication. The dedication of the *Libri Decem* was dated December 7, 1620.
[29] See the *Aulae Speculum* 467-72, where this is clearly stated.
[30] *Libri Decem* I, 23, 6; II, 2, 5; II, 17-19; IX, 19-20 and 23.

Contzen shared the contemporary interest in the development of political power. Political authority, he readily acknowledged, unless backed by the reality of power, was like a body without a soul, since it could neither defend the state against the unremitting enemies nor maintain a just society for its subjects. The prince was not merely permitted but obliged to secure and increase the power of the state, «so that no day went by on which some addition was not made to the power of the commonwealth»[31].

Basic to the power of the prince was a large capital in moral authority or reputation. Like Machiavelli, Contzen was profoundly aware of the prince's need for popular support, and he treated many issues from the viewpoint of the prince's reputation. The prince ought, for example, to oversee carefully the manner of tax collection, lest more be lost in reputation through overzealous or corrupt officials than was acquired in income. Nor should the prince be deterred by a false conception of humility from taking positive action to promote his reputation. He should not forget, however, that the surest if not the exclusive means to secure a good name was to act in such a manner that he deserved it. «Of primary importance is that your life is such as you desire your reputation to be.» One could not fool all the people all the time with the simulated virtue of Machiavelli[32]. Genuine piety and virtue were necessary as a foundation for the reputation without which the prince could not govern successfully. The good and the useful went hand in hand.

The acquisition of wealth, generally overlooked by Machiavelli, dominated Contzen's discussion of the creation of a powerful state. To fill the treasury was «a pious and holy duty of the prince and the commonwealth.» Money was the key to defense as well as to efficient peacetime government. Competent officials required the regular payment of generous salaries. As with the pursuit of a good name, Contzen dispelled any scruples that a pious prince might have about seeking riches. Misconstrued ascetical ideals should not divert him from the public good[33]. Contzen dealt with financial administration and tax policy in a creative manner. His treatment of economic development as a means to state power was particularly innovative and earned him a place alongside Botero, the Frenchman Montchrétien, and the early German Cameralists as a pioneer mercantilist thinker[34]. In the process, he

---

[31] Ibid. VIII, 2, 1-3. The eighth book of the *Libri Decem* is devoted to *potentia*.
[32] Ibid. VIII, 4, 1-5; VIII, 6, 2; VIII, 7, 20.
[33] Ibid. VIII, 5.
[34] SEILS (see note 13) 149 188-90. Antoine de MONTCHRÉTIEN completed his *Traité de l'économie politique* in Rouen in 1615. See Charles W. COLE, *French Mercantilist Doctrine before Colbert* (New York 1931) 114-60. On the German Cameralists, see Axel NIELSEN, *Die Entstehung der deutschen Kameralwissenschaft im 17. Jahrhundert* (Jena 1911).

demonstrated that the interest of the prince lay not in a narrowly conceived exploitation of his subjects but in the advancement of their wealth as the basis of the state's. The morally good coincided with the politically far-sighted.

Contzen dealt with the thorny topic of deceit in statecraft under the general heading of prudence, as did most Baroque writers on the subject. He contended against Machiavelli that it destroyed mutual trust and damaged the prince's reputation, thus weakening his government. A lie was never prudent. Moreover, it was only one step from the permission of useful sins for the state's benefit to the acceptance of any crime for reasons of state. But Contzen was aware of the complexities of the issue, and he made an effort to clarify precisely what he considered to be prohibited[35]. Here we see the casuist at work.

For his discussion of deceit, Contzen drew heavily on Lipsius[36]. Both of them approved what Lipsius called slight deceit (*fraus levis*). This comprised slowness to trust others (*diffidentia*) and dissimulation (*dissimulatio*). For the Jesuit, mistrust of the intentions of others was more an admonition to virtue than the indulgence of vice, especially at court. Nor did he find fault with a manner of dissimulation in which the prince merely kept silence, since there existed no obligation always to reveal one's thoughts. To make use of ambiguous or misleading words, however, was not permitted. Lipsius tolerated moderate deceit (*fraus media*). This comprised persuasion (*conciliatio*) and bribery (*corruptio*), both with the purpose of winning over others from a foreign allegiance. It also took in deception (*deceptio*) including lies which Lipsius accepted only with great reluctance. Contzen categorically rejected lies. But he allowed, for example, the use of negotiations to gain time[37]. He did not take up persuasion and bribery in this context, but when discussing the importance of a full treasury for the prince, he listed as one of its advantages the ability to win friends among the enemy and remarked that it was certainly preferable to win wars with money instead of blood. Thus he at least condoned bribery as a means to winning over the enemy or his supporters, and by implication he approved persuasion[38]. It was

---

[35] CONTZEN deals with this in the *Libri Decem* III, 4.

[36] The relevant passage in Lipsius is in his *Politicorum seu Civilis Doctrinae Libri Sex* (Leiden 1589), bk 4, c. 14. The work of Gerhard OESTREICH is particularly important for the political thought of Lipsius and its influence. See esp. his *Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates*. In *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze* (Berlin 1969) 35-79 (= Historische Zeitschrift 181 [1956] 31-78) and his *Justus Lipsus als Universalgelehrter zwischen Renaissance und Barock*. In *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning* (Leiden 1975) 177-201. See also DOLLINGER (see note 14).

[37] Contzen used the term *per literas et legationes frustatio* rather than *deceptio*.

[38] *Libri Decem* VIII, 5, 4.

also in another context that Contzen discussed the two categories of serious deceit (*fraus gravis*) which Lipsius condemned but seemed to allow for in times of extreme necessity. These were the violation of treaties or agreements (*perfidia*) and the setting aside of laws or rights (*injustitia*). Contzen made it clear that the prince must remain faithful to agreements with subjects even when he entered into them under great pressure at the time of a rebellion. To act otherwise would be to undermine the mutual confidence necessary in society as well as the prince's moral authority[39]. But his general position that law ceased to bind when it no longer served the common good would seem to have permitted the prince to act contrary to positive, not natural law when he felt this was the case[40]. Contzen insisted on faithfulness to treaties with foreign states while adding that in practice a treaty that ceased to benefit both parties would not long be observed[41]. An analogy with his position on positive law would suggest that in cases of extreme necessity, non-compliance with a treaty obligation was to be excused.

Contzen's publications were certainly the main reason why Maximilian selected him for service in the sensitive post of confessor that involved above all advising him on the religious and moral aspects of policy. For many years, Maximilian kept a copy of the *Ten Books* among a handful of volumes in his private quarters in his residence[42]. He and Contzen shared a common mind on many contemporary questions of government and politics. Contzen, for example, favored the close personal control of government, especially finance, by the prince[43]. Maximilian had practiced this from the start of his reign. According to Maximilian and Contzen, who as we have seen was the first Jesuit political writer to welcome the new absolutism, the prince possessed the right to levy taxes, even without the consent of the estates[44]. Both saw the accumulation of wealth as crucial for the development of a powerful state[45]. Probably more significant than agreement on these and other specific issues, however, was the common attitude they shared toward

---

[39] Ibid. III, 7, 2.8; IX, 15, 7.
[40] Ibid. V, 16 and 17.
[41] Ibid. VIII, 24, 3.4.
[42] DOLLINGER (see note 14) 284 and note 111.
[43] BIRELEY (see note 13) 40.
[45] Maximilian's own understanding of the connection between sound government finance and a broad tax base and so of the need for the economic development of the principality is not completely clear. I am not convinced by the position of Hans Christian ALTMANN, *Die Kipper- und Wipperinflation in Bayern (1620-23): Ein Beitrag zur Strukturanalyse des frühabsolutistischen Staates* (Munich 1976), esp. 256-64, that Maximilian grossly failed to see the need for investment and deliberately blocked the rise of a middle class that would challenge his power. More convincing is the position of Eckart SCHREMMER, *Die Wirtschaft Bayerns: Vom hohen Mittelalter bis zu Beginn der Industrialisierung. Bergbau, Gewerbe, Handel* (Munich 1970) 227-28, that Maximilian's plans for economic development were frustrated largely by the war.

politics itself. From his earliest years, Maximilian had felt the tension between political activity and religious commitment. As a student he had read Botero, and he was almost certainly familiar with Lipsius and Ribadeneira, all of whom dealt with the problems of power raised by Machiavelli[46]. Maximilian's father, Duke William V, had followed the counsel of Guevara, alleging as his reason for abdication at the age of fifty his desire to lead a semi-monastic life in retirement[47]. Maximilian found in Contzen a recognized authority who asserted vigorously the duty of the Christian to work in the world, affirmed aggressively the compatibility of moral principle and political success, and so validated his deepest instincts. Contzen was for Maximilian not just another qualified political adviser but a priest aware of the moral problems confronting the man of government and eager to guide him to solutions acceptable to conscience. Under these circumstances, it is not surprising that Contzen exercised considerable influence on the prince.

When Contzen arrived in Munich in early 1624, events seemed to have borne out Maximilian's device, «The Lord of Hosts is with us (Dominus virtutum nobiscum),» and to have confirmed the view that religious duty and political utility coincided. Habsburg rule in the Empire in the first two decades of the seventeenth century was shaky, partly because of a prolonged family disagreement over the succession. As a result, Maximilian emerged as the effective leader of the German Catholics. Convinced that the small Catholic states had to band together to confront the Calvinist threat, Maximilian took the lead in the organization of the Catholic League in 1609. After the outbreak of the Bohemian Rebellion in 1618, Maximilian and the League played a leading role in the defeat of the Protestant rebels. The victory at the White Mountain in 1620 established Catholic military hegemony in the Empire and paved the way for the Counterreformation in Bohemia and Upper and Lower Austria. Gradually, the war expanded to the west, where Catholic troops conquered the Palatinate along the Rhine. Emperor Ferdinand placed Frederick, the Elector Palatine, who had foolishly accepted the Bohemian crown from the rebels, under the imperial ban. At the Convention of Deputies at Regensburg in 1623, Ferdinand then transferred Frederick's electoral title to Maximilian. This gave the Catholcs a secure five-to-two majority in the electoral college and

---

[46] DOLLINGER 279-89. According to GLASER (Ed.) (see note 12) II/2 524, a Latin copy of Ribadeneira's *Principe Cristiano* was among the books Maximilian had for his own use.

[47] For a survey of the discussion about Duke William's abdication, see ALBRECHT (see note 12) II 361-63, and for DOLLINGER's important contribution, see his *Studien zur Finanzreform Maximilians I. von Bayern in den Jahren 1598-1618* (Göttingen 1968) 1-50 (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 8). William was certainly under great pressure to resign because of his mismanagement of the state's finances. He died in 1626.

forestalled the election of a Protestant Emperor[48]. Previously, they had held a shaky four-to-three majority, which a victory of the Bohemian rebels would have reversed. For Maximilian, his ascent into the electoral college represented the attainment of a long-standing Bavarian Wittelsbach goal. Ferdinand also sanctioned Bavarian occupation of most of Frederick's lands and prepared the way for Maximilian to acquire clear title to them in 1628, thus greatly increasing his territorial holdings. Maximilian's presence in the Palatinate made possible the implementation of the Counterreformation there and guaranteed the security of the ecclesiastical states along the Rhine that had been constantly threatened by the aggressively Calvinist Frederick. Thus there existed a clear community of interest between Bavaria and Catholicism in the Empire. This was one reason why Rome energetically fostered Maximilin's claims to the Palatinate and consistently supported him throughout the Thirty Years War[49].

During the remainder of the 1620's, the fortunes of the Catholic party improved steadily. When Denmark came to the aid of Frederick and his remaining supporters, they were decisively defeated at Lutter in 1626, and by the end of the campaign of 1627, the Protestants who had taken up arms against the Emperor had lost nearly all their foreign support and were on the verge of being completely driven from the Empire themselves. But at this point, there developed among the Catholics a split between the militants and the moderates that was to prove fatal. The militants, under the influence of providentialist thinking, discerned the finger of God in the Catholic victories. The Lord, they felt, was calling them and promising them his assistance to restore Catholicism in the Empire at least to the status it had enjoyed at the time of the Peace of Augsburg in 1555. To refuse to answer this summons was to show a sinful lack of confidence in God. The moderates wanted a peace settlement that would consolidate Catholic gains even at the expense of some concessions to the Protestants. According to them, the prolongation of the war in the hope of additional advances only served to endanger the gains already made and to multiply the sufferings of the people. They correctly accused the militants of claiming implicitly to possess a divine revelation concerning imperial policy. On what did they base this claim, the moderates asked. In the Old Testament, to be sure, God had promised victories to his people, but there was no evidence for such a promise in the current situation[50].

---

[48] At this time Maximilian received the electoral dignity only for his person, not for his House. In 1628 Ferdinand promised formally to bestow it on his House.

[49] BIRELEY 20-25.

[50] For one of the first times this charge was made explicitly, see the *Consilium Theologicum cuiusdam monachi Dominicani et celebris professoris,* Munich, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Allgemeines Staatsarchiv, *Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen*

The militants achieved their great triunph in 1629, when at the urging of Maximilian and the other Catholic electors, Emperor Ferdinand promulgated the Edict of Restitution. This measure decreed the restoration to the Catholics of all the ecclesiastical lands the Protestants had confiscated since the Peace of Augsburg. Its effective implementation would have meant a vast transfer of property from Protestants to Catholics. One can make a reasonably good case for its legality but not for its wisdom. It was bound to alienate those Protestant states, especially the two electorates, Saxony and Brandenburg, which up till then despite some wavering had sided with the Emperor. In the discussion leading to the Edict, Maximilian wrote his fellow elector in Mainz that «the opportunity presented us by God [to advance the Catholic cause] should be accepted and the course pointed out by him continued»[51]. Just before, Contzen in an extreme application of his providentialist pragmatism, had assured him God's aid would more than offset the hostility that an aggressive Catholic policy would provoke[52]. Contzen clearly felt this was a case where the prince could count on divine assistance. God himself was calling him to action. Part of this assistance Contzen expected from France, where, indeed, Richelieu was under severe pressure from the *devot* party who wanted him to support the Habsburgs in Germany[53].

The Edict produced the effect the moderates had feared. Saxony and Brandenburg plus other hitherto friendly Protestant states protested and threatened resistance if the Catholics persisted in their design. In July 1630, Gustavus Adolphus of Sweden landed with an army on the Baltic coast, his goal unclear but not his anti-imperial intent. So matters stood when the Electoral Convention of Regensburg convened in 1630, its purpose to find the way to peace in the Empire. Maximilian played a principal role. One delegate wrote that

> «he is so powerful and feared that the Emperor, his councillors, and the electors look to him and are dependent upon his authority and direction. I would never have thought that this prince was so esteemed, respected, honored, and held in a reverence born of fear mixed with hatred»[54].

Krieges (henceforth *Kriegsakten*) *242,* 22 folios. This was presented to the Elector of Cologne at the Electoral Convention of Regensburg in 1630; see Bireley 132. For these two paragraphs, see ibid. 73-107.

[51] Sept. 7, 1627, Munich, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Geheimes Staatsarchiv, *Kasten Schwarz* (henceworth *KSchw*) 773.

[52] Ibid. under Sept. 7, 1627.

[53] Bireley 113. For Richelieu's position at this time, see Geoffrey R.R. Treasure, *Cardinal Richelieu and the Development of Absolutism* (New York 1972) 107-16.

[54] This was Joachim von Rusdorf, delegate of Frederick of the Palatinate. The report is cited in Dieter Albrecht, *Die auswärtige Politik Maximilians von Bayern 1618-1635* (Göttingen, 1962) 263 (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 5).

The Edict was a major issue at Regensburg, with the Catholics themselves divided between the moderates and the militants. Contzen, in a position paper written prior to the convention, argued that if so many moderates were willing to make sacrifices for peace, how much more effort should they be ready to put out for complete victory, «which consists in the restoration of the church properties.» He exhorted the Catholics with the example of heroes from the Old Testament. «In a cause as holy as was that of the Maccabees,» he concluded, «it behooves us to hope for a favorable outcome of the war rather than to yeield our bodies and souls to the heretics and to endanger posterity as well»[55]. Maximilian, after hestitating briefly, came down on the side of the militants. Writing some years afterwards, he blamed their confessors, implicitly including Contzen, for convincing the princes that total victory was in their grasp and that a settlement for less would be sinful in the circumstances. The confessors had promised, Maximilian went on, certain success with God's help and the recovery of the church lands in the most remote parts of Germany. Threatening ecclesiastical penalties and working upon the consciences of the princes, according to Maximilian, they persuaded the princes to act against their own better political judment[56]. Maximilian might have added that neither he nor the Emperor wanted to leave themselves open to the charge of posterity that they had held back when the Catholic cause was on the threshold of complete triumph.

Less than a year after the conclusion of the Convention of Regensburg, Gustavus Adolphus soundly defeated the Catholic army of Maximilian at Breitenfeld near Leipzig and so reversed the whole course of the war. The intervening period had been marked by continued but futile negotiation over the Edict, with Brandenburg, Saxony, and other Protestant states finally turning to the Swedish Lion. The months and years immediately following the catastrophe of Breitenfeld were the nadir of Maximilian's reign in Bavaria. Gustavus's armies ravaged much of Bavaria in 1632, and the Swedish King entered Munich in May of that year, the court and the government having fled to Braunau and Salzburg respectively. Contzen, in a long paper entitled «A Consideration about the Persecution of the Church of Christ throughout Ger-

[55] *Memorandum of the Bavarian Theologians,* undated, published in Dieter ALBRECHT (Ed.), *Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges,* New Series, Part 2, V *1629-1630* (Munich 1964) n. 170, 419-423.

[56] *Discours über des Reichs Statum,* undated, published in ALBRECHT, *Auswärtige Politik* 378-80. This was clearly written after the death of Emperor Ferdinand II in 1637 and drawn up at some stage of the negotiations leading up to the Peace of Westphalia. It should be noted that the militants alone cannot be blamed for the failure to reach a compromise on the Edict at Regensburg. Even the moderate Catholics were unwilling to make the concessions demanded by the moderate Protestant party. For a discussion of this and the Convention of Regensburg, see BIRELEY 114-21 132-45.

many,» interpreted the reversal of fortune as sent by God as a test of faith, a means of detachment from the world, and a penance for sin. The Catholics would triumph in the long run, he declared, since God permitted a just cause to be frustrated only for a time[57]. He also urged Rome to take the lead in the formation of a grand Catholic alliance to confront the heretics[58].

Gradually, the position of the Catholics in Germany did improve, though not until Swedish troops pillaged much of Bavaria a second time. The Battle of Nördlingen in 1634 restored a military balance between the two sides, and this prepared the way for the Peace of Prague the following year. This was essentially an agreement between Ferdinand and the Elector of Saxony which most of the remaining German states were invited to join. It represented the virtual revocation of the Edict and the abandonment of the militants' plan for the Catholic restoration in Germany. A basic provision was the acceptance of 1627 as the normative date for the possession of disputed ecclesiastical lands and rights for the next forty years. Though this settlement did not bring permanent peace to Germany, it did greatly reduce the ideological element in the war, which after the formal entrance of France into the conflict, became more than ever a power struggle between Habsburg and Bourbon. It was a necessary step on the way to the Peace of Westphalia.

After some hesitation, Maximilian embraced the Peace of Prague. So he went over from the militants to the moderates. His switch was in no sense an abandonment of religious principle or the welfare of the Church. It was the recognition that a measure of toleration in Germany would serve the long-term interests of Church and Empire. His acceptance of the peace did represent for Maximilian the renunciation of Contzen's providentialist pragmatism, which had led to disaster. The failure of the militant program showed that they had either mistakenly assumed the Lord would see to the victory of his cause or they had misunderstood what his cause really was. Maximilian had learned by bitter experience. In the future, to be sure, he would certainly pray for divine aid and hope for God's assistance, but in the formulation of policy he would prescind from any anticipated intervention of divine providence. Henceforth, policy would be determined by the rational calculation of what was best for Church and state in the circumstances. Maximilian's turning aside from providentialist pragmatism constituted in this limited sense a secularization of his thought[59].

---

[57] *De Persecutione Ecclesiae Christi per Germaniam,* undated Munich, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Allgemeines Staatsarchiv, *Jesuitica 81* 126-226.

[58] See his *Consilium Theologopoliticum de praesenti statu Europae et malorum remedium,* undated, *Kriegsakten 283* 8-12', which Maximilian sent on to Rome; see BIRELEY 180-81 183-84.

[59] BIRELEY 215-17 219-21 224-27.

Contzen died in Munich on June 24, 1635, between the conclusion of the Peace of Prague and Maximilian's formal acceptance of it. During the last eighteen months of his life, his political influence had declined along with his health[60]. Gradually, his place was taken by Vervaux, a native of Lorraine who originally came to Munich in 1631 to serve as confessor of Maximilian's first wife, Elizabeth of Lorraine. Vervaux, subsequent author of the classic *Annals of the Bavarian People* and an adherent of the moderate party, formally became Maximilian's confessor shortly after Contzen's death[61].

Vervaux was almost certainly the author of Maximilian's foremost political testament, the «Paternal Advice,» composed three years after the birth in 1636 of Maximilian's heir, Ferdinand Maria[62]. Divided into three chapters dealing with the prince's duties to God, himself, and his subjects, it constituted a miniature treatise on princely government. The author drew heavily on Lipsius, and he imitated his concise style, but despite the wide divergence in form between the two works, the «Paternal Advice» most resembled the *Ten Books* in content[63]. Above all, the testament must be seen as the Wittelsbach Anti-Machiavellian manifesto, whether it was meant at first only for the heir and family or, as is much more likely, it was also intended for the public, itself a means to augment the reputation of the prince and of the House[64]. The same aggressive challenge to Machiavelli basic to the *Ten Books* resounded throughout it. The principal chapter, dealing with the duties of the prince to his subjects, started with the statement of the treatise's position and set the tone for all that followed. «Let it please the prince to undertake nothing that is not allowed him. He must always have in mind not only what is committed to him but what is permitted to him»[65]. One could hardly desire a clearer declaration against Machiavelli.

---

[60] Ibid. 202.

[61] Ibid. 220-21. On Vervaux, see DUHR II/2 256-60, and esp. for his politics, Ludwig STEINBERGER, *Die Jesuiten und die Friedensfrage in der Zeit vom Prager Frieden bis zum Nürnberger Friedensexekutionshauptrezeß, 1635-1650* (Freiburg 1906).

On Vervaux as a historian, see Andreas KRAUS, *Bayerische Wissenschaft in der Barockzeit (1579-1750)*. In Max SPINDLER (Ed.), *Handbuch der bayerischen Geschichte* II (Munich 1969) 810-11. The *Annales Boicae Gentis* were published under the name of a Bavarian councillor, Johann Adlzreiter von Tettenweis, for reasons of ecclesiastical politics.

[62] DOLLINGER (see note 14) 299 236 and n. 25. The *Monita Paterna* was first published in the *Annales Boicae Gentis*; for subsequent editions and for the influence of the testament, see DOLLINGER, 229-33.

Maximilian's first marriage was childless. His second, to Maria Anna of Austria, daughter of Ferdinand II and Maximilian's niece, took place in June 1635.

[63] For a discussion of the influence of Lipsius on the *Monita Paterna*, see DOLLINGER 235-57 292-96, and SEILS 210-15. I share the view of Seils that the influence of Contzen was significantly greater than that of Lipsius.

[64] DOLLINGER 292-95 points convincingly to the public character of the *Monita Paterna*.

[65] «Nihil Principi libeat, nisi quod licet. Ipsius est perpetuo habere prae oculis non solum, quantun sibi commissum, sed etiam quatenus permissum sit», III, 1.2. The Roman numerals refer to the chapter, the Arabic to the paragraph or sentence.

The argumentation of the «Paternal Advice» was similar to that of the *Ten Books*, but there were telling differences. The goal of the state was described as the establishment of justice and the general well-being, temporal and eternal, of the subjects[66]. Though it was not explicitly stated, this obviously could not be reconciled with immoral political action. The prince was persistently reminded that reward or punishment would follow in the next life according to his deeds in the present one[67]. Notably absent, however, was the conviction that God directed human affairs toward the success of the just prince who fought in his cause. We can surmise this reflected Maximilian's reaction to the catastrophe of Breitenfeld and the troubles that followed upon it. Vervaux in his *Annals of the Bavarian People* shared Maximilian's later rejection of the militant position and condemned the policy advocated by Contzen at Regensburg without explicitly mentioning the name of his predecessor[68].

Contzen's intrinsic pragmatism bore the burden of the case in the «Paternal Advice.» Careful reading of the testament reveals its fundamental contention that enlightened statecraft guided by moral principle resulted in a powerful state. Popular support was the link between morality in government and political power. The good-will of the subjects was the most reliable pillar of the state. Most effective in securing it was government that demonstrated care for the subjects' welfare. «His [the prince's] dignity and high position are then stable and deep-rooted, when all realize that he is for them as well as over them»[69]. Hatred of the government was to be forestalled at all costs. Normally, it was the product of fear, the «Paternal Advice» went on in an allusion to Machiavelli. No force, no matter how powerful, could long suppress the pent-up enmity and anger of the subjects, the testament insisted, perhaps drawing on the experience of peasant rebellions in Bavaria and the Austrian lands in the 1620's and 1630's[70]. It was bound to explode with disastrous consequences for the prince[71]. Excesses in the infliction of punishment and the collection of taxes could not be reconciled with a

---

[66] III, 2.14.

[67] I, 1.3.7-9; III, 8.18.24.

[68] III, 215-22.

[69] III, 14.

[70] On the peasant revolts, see Hans STURMBERGER, *Adam Graf Herberstorff: Herrschaft und Freiheit im konfessionellen Zeitalter* (Munich 1976) 259-342, and Sigmund RIEZLER, *Der Aufstand der bayerischen Bauern im Winter 1633/1634,* Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Akademie der Wissenschaften zu München 1900 (Munich 1901) 33-95.

At the time of the great peasant revolt in Upper Austria in 1626, Maximilian held the land as security for the debts Ferdinand owed him. The revolt was one reason why Maximilian was willing to return it to Ferdinand in 1628 as part of their agreement of that year.

[71] III, 41-48.

prudent concern for the popular favor[72]. Fairness and an inclination to mercy, on the other hand, built up capital with the subjects. A successful economic policy, which encouraged trade, industry, and agriculture fostered their prosperity, filled the government's coffers, and won popular support all at the same time. On the other hand, «The poverty of the subjects will soon undermine the wealth of the state»[73]. Excessive expenditures eventually led to the exploitation of the poor, and «a principality cannot long endure in which they are cast off, abandoned, and oppressed»[74].

The same approach characterized the treatment of fidelity to one's word in the «Paternal Advice». There was no more efficacious means to moral authority. Failure to hold to one's word undermined the principal bond of human society, the reliability of agreements, and normal communication among men, and it destroyed one's reputation with others as well[75]. A lie sabotaged trust. However, just as the *Ten Books*, so did the «Paternal Advice» judge to be in accord with morality two practices assigned to slight deceit by Lipsius. The prince must be slow to believe what he is told, particularly in listening to denunciations. «There is, therefore, a failing in both extremes, to trust everyone and to trust nobody»[76]. A healthy mistrust of others had its place, and so did dissimulation. Occasionally, a situation could arise in which the prince could neither take effective measures against an offense nor appear to condone it. Then the wise course was to pretend ignorance of the crime[77].

His emphasis on the need for popular support, the author of the testament realized, might tempt the prince to accept Machiavelli's dictum that it was more important to seem to be virtuous than actually to be so. The manner of the author's rejection of this view showed a slight retreat from Contzen's intrinsic pragmatism. His treatment of the matter when dealing with the prince's obligations towards God rather than his duties towards his subjects seemed to indicate he considered it more a private problem of conscience than one dealing with government. There was no need for the prince to scruple about pursuing a reputation for righteousness. His public position required him to demonstrate his esteem for virtue by practicing it openly for all to see. But because God would ultimately reckon with him, the prince was «always to be resolved to prefer to be pious and upright than to seem to be such»[78]. Perhaps

---

[72] III, 6.7.10.
[73] III, 25. See note 45 above.
[74] III, 24.
[75] III, 17.
[76] III, 37.
[77] III, 11. DOLLINGER 291, is not completely accurate when he writes that there is nothing of the *prudentia mixta* of Lipsius in the *Monita Paterna*.
[78] I, 23.24.

experience had led the author to deemphasize Contzen's contention that one could not fool all the people all the time. «You want to be considered great: see to it that you are the type of man you desire to be taken for». This was the princely way[79].

Maximilian's two Jesuit confessors, and it would seem, Maximilian himself, were staunch Anti-Machiavellians. Theirs was a position that attempted to harmonize the Renaissance desire for achievement with the profound piety of the Catholic Reform. The Anti-Machiavellians maintained the validity of politics and, more generally, active life in the world as a Christian vocation and the utility of the practice of religion and virtue for worldly success. These attitudes were salient features of the Catholic Baroque. But they were also similar to basic convictions attributed to popular Puritanism as it developed in the course of the seventeenth century[80]. Eventually, this Puritanism went so far as to consider failure to succeed in the world, particularly in the economic sphere, to be the result of moral deficiency, which is the obverse of the view that maintains the utility of virtue and religion. To be sure, the Puritans came from a different theological position, and they argued more strongly perhaps for the positive duty of the Christian to be active in the world. Still, it seems one can make the case that these ideas represent a certain element common to popular Puritanism and to the Catholic Baroque[81]. Moreover, worthy of further investigation, it seems, would be the extent to which this positive attitude toward life in the world and the conviction of the utility of virtue if not religion were carried over in some fashion into the Enlightenment[82].

The Anti-Machiavellians contributed to the development of political thought. In their desire to show that a man of politics could be moral, religious, and successful, they pointed out and developed morally acceptable means of state-building. Botero and Contzen were early mercantilists. The Anti-Machiavellian writers fostered a more sophisticated moral evaluation of political practice at a time when the modern state with its concern for power was coming into existence. Their concern with the morality of practice corresponded to the general contemporary

---

[79] I, 26.

[80] See, for example, R.H. TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York 1926) 227-53.

[81] See the remarks of John BOSSY on Jesuit and Puritan activism in his Editor's Postscript to H. Outram EVENNETT, *The Spirit of the Counterreformation* (Notre Dame 1970) 131-32. For providentialist pragmatism in England and especially among the Puritans, see Keith THOMAS, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* (London 1971) 89-96. Puritan attitudes were similar to those of the Anti-Machiavellians.

[82] DOLLINGER 302-303 suggests that Lipsius's political doctrine, which was based on a harmony between reason of state and virtue or between power and virtue, announced a new, optimistic view of life that would eventually lead to the belief in progress of the eighteenth century.

occupation with the reappraisal of moral norms to suit a changing society. The well-known conflict between the Jesuits and the Jansenists that broke out in the early seventeenth century was to a significant degree over the acceptability of a «new morality», over the extent to which Christianity could and should adapt its moral teaching in a period of widespread social and intellectual change[83]. Both sides, in their interest in moral practice, were typical of the Baroque. It was an age of moralists, such as Lipsius, the Spaniard Baltasar Gracián, the Frenchman Jean de La Bruyère, to which the Anti-Machiavellians also belonged.

The Anti-Machiavellians emphasized the utility of religion and virtue principally for politics but by implication, generally. The tendency to do this, in the form of both providentialist and intrinsic pragmatism, was characteristic of the Baroque. Anti-Machiavellian writers made an important point when they showed that moral and religious rulers did actually enjoy political success. Immoral methods were at least not always necessary to obtain it. But the pragmatism of the Anti-Machiavellians with its emphasis on utility often carried them too far. As we have seen in the case of Maximilian, providentialist pragmatism contributed to the ideological character of the religious wars, which were a part of the Baroque age. The decline of this pragmatism with its excessive claims to see into God's workings in history was a healthy step toward limited secularization of politics. Both forms of pragmatism ring false on the level on which Machiavelli and his critics were operating. Machiavelli had raised a basic human question, at what price success, and he answered it by asserting that the price was immoral or irreligious conduct. The Anti-Machiavellians in their reponse seemed to deny the problem and to affirm that if one looked closely enough, the good and the useful were found together. For the Christian at least, this is in an ultimate sense true, but one would search the Gospels in vain for an assurance that the following of Christ is the way to worldly success. It is as foreign to human experience to assert that the «good guys» always win as it is to maintain that they never do, or in popular parlance, that «nice guys finish last», always. The effort to maintain that the morally good and the useful harmonize in the world, by piling up examples, for instance, as did the Anti-Machiavellians, may be partly responsible for the strain and artificiality that is sometimes considered a feature of Baroque culture. In addition, to affirm an identity of interest between religion and the world, especially in the political form of the state, is to create too comfortable a relationship between the Church and the world.

---

[83] See, for example, the remarks of Romano GUARDINI, *Pascal for Our Time,* translated by Brian THOMPSON (New York 1966) 192-97.

Understandable as it was historically, the bond between Church and state that characterized most Catholic regimes of the Baroque era was in the long run unhealthy and frequently ended with the Church serving as a tool of government.

But, to end on a positive note, a glory of the Baroque was its affirmation that the Christian could live a full Christian life in the world and its attempt to point the way to this in practice. This opened up for many in the world the possibility of a more complete Christian life, and it channeled the energies of many Christians into all types of secular activity. Thus it greatly enriched both Christianity and Western Civilization.

SUMARIO

Maquiavelo afirmó en *Il Principe* que el éxito en la politica es incompatible con la adhesión a la moral cristiana tradicional y a los principios religiosos. Algunos escritores cristianos, como, por ejemplo, el popular Antonio de Guevara, compartieron esta opinión y, en consecuencia, aconsejaron a los cristianos la fuga del mundo. Pero mucho de estos no aceptaron tan fácilmente la tesis de Maquiavelo sobre la política y, más en general, sobre el mundo. Entre estos se cuentan los católicos y, en particular, los jesuitas, que produjeron una emorme candidad de escritos antimaquiavélicos al final del siglo XVI y durante todo el XVII. No se limitaron a afirmar que el gobernar es una vocación justa para un cristiano, ni se contentaron con combatir a Maquiavelo sobre la base de los principios religiosos y metafísicos. Típicamente barrocos, se propusieron refutar a Maquiavelo en su mismo terreno de la política, ponderando la utilidad de la virtud y de la religión para su ejercicio. Insistieron en dos líneas de argumentaciones: la primera, desde un pragmatismo providencialista o extrínseco, defendía que Dios generalmente castiga al príncipe de los demonios y premia a los buenos, no sólo en la vida futura, sino también en la presente. La segunda, partiendo de un pragmatismo intrínseco, sostenía que la práctica de una politica moral conduce al logro de un estado potente, aun prescindiendo de la intervención divina, mientras que una práctica inmoral mina el poder del estado.

Dos confesores de Maximiliano de Baviera, que reinó de 1598 a 1651, defendieron tesis antimaquiavélicas, al paso que Maximiliano era tal vez el protagonista principal en la lucha por la contrarreforma en Alemania. El primero fue Adán Contzen, el principal escritor político de su tiempo, que fue confesor de Maximiliano desde 1624 a 1635. En 1620 publicó su obra monumental *Libri decem de Politicis.* El segundo fue Juan Vervaux, que confesó a Maximiliano desde 1635 hasta la muerte del príncipe en 1561. Es generalmente considerado como el autor de los «Monita paterna», el más importante testamento político de Maximiliano, que Vervaux publicó en sus clásicos *Annales Boicae Gentis* (1661/62).

Maximiliano supo combinar el fervor religioso de la Contrarreforma con los principios del Renacimiento. Empezó llamando a Adán Contzen a Munich para que le ayudase a conciliar en su mismo interior estos dos elementos. No sólo el

antimaquiavelismo de Contzen, sino también muchas de las ideas políticas de éste, como la importancia de las finanzas, eran congeniales a Maximiliano. Contzen ejerció un considerable influjo en el rey, y su pragmetismo providencialista fue un factor importante en la defensa vigorosa del Edicto de Restitución, promulgado por el emperador Fernando II en 1629. El edicto provocó una reacción protestante, que condujo a la derrota de los católicos por Gustavo Adolfo en Breitenfeld y cambió todo el curso de la guerra de los Treinta años. Entonces Contzen fue perdiendo influencia en beneficio de su sucesor Juan Vervaux. Los «Monita Paterna» de este último han de ser considerados como el manifiesto antimaquiavélico de los Wittelsbach. En él está ausente el pragmatismo intrínseco, que reflejaba la evolución operada en el pensamiento de Maximiliano.

El antimaquiavelismo ha de ser considerado como un intento de desarrollar la ética política siguiendo el curso de la cambiante situación europea de los siglos XVI y XVII. A veces, en el esfuerzo por unir lo *honesto* con lo *útil,* el antimaquiavelismo aparece como demasiado optimista. Era una actitud típicamente barroca, unida a un popular puritanismo. Característicamente barroca fue tanto la afirmación de que el cristiano puede conducir una vida plenamente conforme con sus principios en el mundo, como el conato de demostrar que esto puede realizarse, en concreto, en el terreno de la política.

EL BARROCO JESUITA CHILENO

SIGLOS XVII Y XVIII

WALTER HANISCH S.I. - Santiago de Chile

Los avances del estudio y de la crítica y el paso de las investigaciones generales a las particulares dan lugar al análisis en detalle del pasado y permiten ahondar en las diversas direcciones de la cultura. Sin pedir a nuestros siglos XVII y XVIII ni el boato de la corte de los Austrias y el esplendor del siglo de oro, ni a los Borbones el gusto Francés, ni a la corte bávara de los Wittelsbach los refinamientos del arte rococó, podemos desde un rincón del mundo reunir noticias de las historias de Chile de Alonso de Ovalle y Diego de Rosales*, de la oración fúnebre del Obispo de la Puebla González y de la arquitectura, escultura, pintura, orfebrería y platería de los hermanos jesuitas bávaros y sus discípulos y darles un sitio en la historia de nuestra cultura como testimonio de un pasado, que nos enseña a pensar y a sentir.

ALONSO DE OVALLE ESCRITOR BARROCO.

Alonso de Ovalle ha sido presentado como un escritor que sortea el conceptismo y el culteranismo, sin mojarse en ninguna de las dos aguas[1], o sea ajeno al barroco. Sin embargo no es así. Su obra está impregnada de los ideales religiosos y vitales del barroco; su lenguaje nos trae las novedades más características: del conceptismo, la moralidad senequista y el lenguaje cortado y sentencioso, y del culteranismo, metáforas y palabras, figuras y colores. Su historia es un manual donde podemos seguir en la forma literaria los ritmos alternos de las dos fases barrocas. Él lleva en sí el eterno juego de Quevedos y de Góngoras.

La vida de Ovalle, su literatura, su historia, su geografía y su fama europea nos conducen sin esfuerzo a apreciar las hondas corrientes del pensamiento de su momento histórico. En cada una de sus posiciones se percibe el siglo en que vivió. No es que copie a los maestros, los conoce y los sigue si es conveniente.

La biografía de Ovalle estudiada desde el ámbito documental de las fuentes, pone al lector en contacto con el hombre sensible y artista

---

* ABREVIATURAS USADAS EN LAS NOTAS:
HR. = Alonso DE OVALLE, *Histórica Relación del Reino de Chile* (Santiago 1969).
HGCh. = Diego DE ROSALES, *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano* (Valparaíso 1877-1878) tres tomos.

[1] P. LIRA URQUIETA, *El Padre Alonso Ovalle.* El hombre. La obra (Santiago 1944) 30-32.

que había en él. Su literatura nos ofrece un campo de seguros y novedosos análisis. La historia está plasmada en los ideales del pensar y del sentir del gran siglo, donde, al margen de la imitación latina formal, se percibe la vida con acento barroco. Esto se capta en tres direcciones: la vida, la literatura y la historia. La primera es la vida, porque el barroco es un modo de sentir las cosas y de interpretar los hechos. Los ojos de Ovalle se abren sobre el mundo y las cosas en la religión, en el arte, en las costumbres con un sentimiento, una proporción, un adorno y hasta un retorcimiento que no es clásico, sino antagónico. Y eso se expresa en un lenguaje de antítesis, donde al lado de lo conceptual del desengaño moralizador, hecho de sombra y nada, juguetea la palabra novedosa, la imagen desconcertante, la metáfora peregrina, en un esfuerzo de dar realce a la belleza por el contraste de extremos. La historia es en Ovalle una narración que fluye, sin declaración de los principios que la rigen, porque tiene la honradez de no darlos, para no ser como esos historiadores que los dan para conculcarlos. Sin embargo en un paralelo historia-vida se interpreta la historia con los caracteres del atardecer del gran siglo. Sus resortes y criterios son la religión, la nobleza y el honor con todo el rigor de sus preceptos y la naturalidad de las costumbres.

Alonso de Ovalle es un hombre de horizontes; cuando vivía recorría inmensas distancias en el nuevo y viejo mundo. Once años de su vida no hizo otra cosa que andar y por eso su historia es la de un hombre que ve. Vive todo en el presente y lo narra todo en el presente. Es increíble que este indiano sea tan universal en sus conocimientos y haya recorrido en el bajel de su obra más rutas y horizontes de lo que hiciera en vida. Supo interesar, porque su obra, como él mismo lo dice, fue un libro de respuestas a los insaciables europeos, grandes y chicos. Por eso la *Histórica Relación del Reino de Chile* es un libro mágico tanto por la gracia del estilo como por su perenne actualidad.

Siendo libro de historia, en él caben las escuelas literarias de su tiempo, los poetas y los prosistas, los Góngoras y Quevedos, y a veces aquel gran clásico, mayor que las escuelas, Cervantes, con el cual tiene más de alguna afinidad. Y sin embargo, es un libro de viajes para los extranjeros y se le alaba, porque dio a conocer el corazón de la tierra. Hasta entonces los libros eran de periferia, describían las costas, las cartas marineras, los recortes caprichosos de las playas vecinas a una «tierra ignota». La sombra del viejo Séneca, el implacable moralista de la historia, que nunca escribió una página de ella, asoma en las páginas de Ovalle severo y desengañado de la gloria, de la grandeza y del poder.

Ovalle es un clásico, que no envejece, al que el tiempo lo perfila como los viejos monumentos de Grecia, entre la gracia colorida del paisaje y los mármoles de nobles formas, cuando no lo perfilan con los encantos sutiles de las estatuas en que es tan rica la inmortal historia de la Hélade.

En un pueblo de historiadores, Ovalle aun se presenta con una sonrisa sin ironía, para decir que detrás de él viene otro que lo hará mejor, y ése nunca llega; y dice que hasta son dos los por llegar, y que aun se anuncian. Pero nadie le quitará el honor de primero, pues como dice el P. Baltasar Gracián: «los que le siguen son tenidos por imitadores».

Es la *Histórica Relación* un libro limpio, un libro diáfano, que al cerrarlo deja una huella de luz en las manos y en el corazón[2].

Las escuelas literarias.

Culteranismo y conceptismo se reparten el segundo siglo de la Edad de Oro de la Literatura española. Periódicamente se habla de decadencia literaria y periódicamente se alaba a estas dos escuelas de la tarde del gran siglo. Para unos es locura, para otros refinamiento cultural. Sea lo que sea el juicio en perspectiva de los siglos posteriores, en su tiempo ambas escuelas seducen y nadie deja de probar el alcance de su talento ensayando el arte de ingenio en las palabras y en las ideas.

Ovalle no se niega y sigue las huellas de ambas escuelas, con la sobriedad que permite la historia, pero con gracia y originalidad, porque lo que dice no es traído por los cabellos, sino que cae en su punto como anillo al dedo. Lo hace pocas veces para dejarnos con el gusto en los labios y con las ganas de saber hasta donde podía.

Vestir, calzar y pisar son verbos de metáforas gongorinas, que también usa Ovalle. La pampa con el calor y el destemple se viste de tristeza y desgana[3]. Las ásperas montañas de Poangue, cuyo pie calza oro fino por ser de tan subidos quilates el que se halla en las ricas minas, que hay en todo él[4]. Pisar estrellas significa estar en el cielo, y así Ovalle dice de Caupolicán convertido a la hora de la muerte: «que un bárbaro gentil pise estrellas no habiendo puesto los pies en la iglesia»[5]. Pisar nubes lo usa Góngora en un romance, cuyo nombre es: *En la fuerza de Almería*, y Ovalle en su famosa descripción de la cordillera: «Vamos por aquellos montes pisando nubes»[6]. El color es en Góngora de un virtuosismo singular, Ovalle no lo cede en pericia y baste el ejemplo de la descripción del picaflor:

«Son estos pajaritos los de mejor vista y hermosura que se conocen, porque si fueran hechos de bruñido oro no pudieran lucir ni resplandecer más, aunque no es de oro simple, sino esmaltado de verde por todo el cuerpo y alas, y los

[2] W. Hanisch S.J., *El historiador Alonso de Ovalle* (Caracas 1976) passim.
[3] HR. 47 b.
[4] HR. 172 b.
[5] HR. 231 a.
[6] HR. 31 a.

machos se distinguen de las hembras en que tienen la cabeza esmaltada de naranjado tan vivo que parece llamas de fuego...»[7]

Basta enumerar los colores que usa Góngora para ver cuán de cerca lo sigue en la pupila colorista. Si Góngora dice: «Del Pirineo la ceniza verde», Ovalle precibe el mismo color: «su verde tira a ceniciento»[8].

La sensibilidad de Ovalle alcanza a todos los sentidos corporales.

Antes de pasar al conceptismo, hay que decir que ambas escuelas no tienen por límite una línea, sino una zona. Y así, si Ovalle dice del traje que llevó Pedro de Valvidia en su última batalla: «última gala de su vida y mortaja de su muerte»[9], hace un juego binario, que puede ser culterano o conceptista.

De la melancolía al desengaño, y de éste a la muerte, la temática sirve a ambas escuelas. Ovalle dice: «el viento del norte melancoliza la tierra»[10] y también dice: «tierra melancólica»[11].

Góngora expresa el paso demoledor del tiempo, diciendo:

«Las horas que limando están los días,
los días que royendo están los años».

Y uno de sus más hermosos sonetos: «Mientra por competir con tu cabello», termina en una suma de desengaños en que se vuelve toda la belleza femenina: «en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada».

Quevedo también siente los pasos de silencio de la muerte, no en la contemplación de la belleza, sino en la historia de su propia España:

«y no hallé cosa en qué poner los ojos
que no fuera el recuerdo de la muerte».

El tiempo es para Quevedo: «ejecutivo cobrador de la muerte».

Ovalle, al hablar de la longevidad de los indios, dice: «Todos los accidentes y achaques de viejos, que son los alguaciles de la muerte, llegan a ejecutarles a sus casas más tarde y a paso más lento que a otras naciones»[12]. Ovalle entró en la Compañía de Jesús por desengaño (lo dicen los autores de su vida) y siempre llevó consigo, aun en sus viajes, una calavera, como toda la imaginería barroca de su tiempo. En Roma pudo ver las manifestaciones barrocas de la muerte. Se hallaba en Roma cuando murió Urbano VIII, cuyo sepulcro hizo Bernini, en que representó a la muerte leyendo el gran libro de la vida. Tema que en otras formas repitió el gran Bernini. En esa misma Roma escribió Ovalle su

---

[7] HR. 67 a.
[8] L. de Góngora, *Soledad segunda,* verso 759.
[9] HR. 221 a.
[10] HR. 55 a.
[11] HR. 47.
[12] HR, 117 b.

Histórica Relación, y basten dos ejemplos de la muerte, graduada por anuncios, en las de Pedro de Valdivia y Martín Oñez de Loyola[13], con diverso tratamiento cada una, la primera a pasos rápidos y la segunda a ritmo lento. Veamos la de Valdivia:

Era ya cumplido el plazo de la vida de este gran capitán, digno por sus hazañas de eternizarla. Llamábale la muerte por la posta, y así ayudó todo a este fin: su apresuración, el instante remedio que pedía el mal comenzado para atacarle antes que fuese mayor, y el haber tardado el socorro, que de los demás presidios esperaba. Salió en fin a Tucapel, y el corazón, que es leal, le daba golpes dentro del pecho, como quien previene y avisa del mal que le aguardaba. Envió por delante corredores para explorar la tierra y que volviesen con el aviso de lo que pasaba en ella, y ninguno volvía. Dábale esto mala espina, pero ya empeñado, parece que era forzoso seguir la empresa. Apenas había corrido dos leguas, cuando vio colgadas de un arból las dos cabezas de sus exploradores; esto aumentó el temor y sobresalto, y consultado el caso, porque ya parecía temeridad pasar adelante, pareció a la juventud menoscabo de su reputación volver las espaldas al peligro, sin embargo de haber venido un indio y rogádole que no pasase adelante, porque le esperaba en Tucapel Caupolicán con veinte mil indios, y que el peligro a que se exponía él y todo el campo era manifiesto. Prosiguió, sin embargo, su camino...»[14].

Las raíces de esta visión tenaz de la muerte en el arte, en las letras y en la vida, se atribuyen al influjo de los Ejercicios de San Ignacio y a la espiritualidad de la Compañía de Jesús. Se pone como ejemplo la meditación de la muerte, que trae el P. La Puente con estos puntos: «fin, ceniza, gusanos, lápida, olvido»[15]. El reflejo en el arte fue inmenso. En Santa María in Campitelli, en Roma, hay dos tumbas , de marido y mujer, frente a frente sin más epitafio que una palabra en cada una: Umbra (sombra), Nihil (nada).

El conceptismo en Ovalle no tiene todos los rasgos de Quevedo, pues no lo sigue en la pendiente de la burla y del sarcasmo, sino que ahonda en el senequismo hasta el punto de dedicar un libro entero a la moralidad o ética de la historia de Séneca, expresada con sentencias en estilo cortado y breve, como axiomas.

El libro IV de la *Histórica Relación* es un continuado ejemplo de la volubilidad de la fortuna para desengaño de todos. El mejor ejemplo es la moralidad sobre el gobierno y sus desengaños, que parece copiada de Séneca, sin serlo:

«Desengáñese el que gobierna y sepa de una vez que sentarse en su trono y tomar posesión de su gobierno es lo mismo que clavarse como blanco en la pa-

---

[13] HR. 215 y 274-276.

[14] HR. 215.

[15] É. MÂLE, *L'art religieux de la fin du XVIe siècle, du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle* (Paris 1951) 206-207.

red, a que apuntan las censuras y juicios de buenos y malos; es lo mismo que ponerse en manos, no de un médico o cirujano, sino de otros tantos anatomistas, cuantos son los que de él dependen y tiene debajo de sí, para hacer anatomía de sus huesos y no dejarle arteria ni coyuntura que no descubran y escudriñen. Componga los humores que son las pasiones y afectos de su corazón, porque las ha con linces y zahoríes que penetran con la vista; y por lo menos alcanzan por indicios y conjeturas, como quien toma el pulso, los que sobresalen y predominan. Y Dios quiera que pare aquí su imaginación y que no se entremeta la envidia y pasión del malcontento y menos satisfecho para fingir delitos, acusar agravios y descomponer la mayor inocencia»[16].

Este trozo de Ovalle es una excepción, porque abandona la serena moralidad de Séneca para acercarse al sarcasmo ético de Quevedo.

Veamos las desgracias del Libro IV de la *Histórica Relación*. El primer desengaño que lamenta es el del Almirante, don Cristóbal Colón, a quien la rueda de la fortuna hizo descender de su punto más alto al volver a España cargado de injustas cadenas, acusado por émulos que nunca faltan. El segundo ejemplo es el de Vasco Núñez de Balboa, el descubridor del Mar del Sur, a quien injustamente cortaron la cabeza, acusándolo de traidor, porque le tenían hecha la causa la emulación y la envidia de sus contrarios, que nunca pueden faltar a quien gobierna.

«Es común pasión de los que gobiernan o oponerse a los intentos y trazas de su antecesores o, a lo menos, no ejecutarlas por sus medios ni por sus criaturas, porque su cooperación no disminuya la gloria, que para sí pretenden, haciéndose autores y dueños de las hazañas y obras que se emprenden en su tiempo».

Con estas palabras comenta Ovalle que Pedrarias Dávila quería para un deudo suyo la continuación de los descubrimientos de Vasco Núñez de Balboa y por eso le cortó la cabeza y el camino[18].

Juan Díaz de Solís descubre el Río de la Plata y toma posesión de sus tierras, y muriendo «la tomó por su cuenta de los siete palmos con los que hace pago la muerte al más ambicioso, que mientras vive no parece que le basta un mundo entero»[19].

Diego de Almagro cierra melancólicamente el libro IV:

«Había a la cuenta llegado al último y supremo escalón de su fortuna, había ya puesto el pie en lo más alto de su rueda, y como ésta nunca para, es lo mismo dejar de subir que comenzar a bajar, y bajó tanto, que no paró hasta ponerle en

---

[16] HR. 139.
[17] HR. 139 a.
[18] HR. 145 b.
[19] HR. 149 b.

el soterraño de un triste calabozo, y la cabeza en el suelo, cortada de sus hombros»[20].

Basten estos ejemplos de la volubilidad de la fortuna, sin agotar por eso las moralidades de Ovalle, que se prolongan dentro y fuera del libro IV.

Los juegos de palabras nos acercan a otra expresión conceptista de Ovalle, tales, como: «la riqueza se les entraba por sus puertas y en sus cofres»[21], «el desmedido golpe de la fortuna que le derribó»[22], «a pocos pasos cayó con él el ánimo de los suyos»[23], sin agotar sus ejemplos.

Honor, nobleza y moral.

El honor que solemos encontrar en el teatro, en Ovalle se halla en la historia y en la vida. La razón es porque era uno de los ejes en torno a los cuales giraba el hombre en esa época. Tres clases de honor distingue Ovalle: el honor del soldado, el honor de la mujer y el honor personal. El honor militar lo delineó Cervantes: «el soldado más bien parece muerto en la batalla que libre en la fuga»[24]. Sin embargo Ovalle, al igual que Cervantes, tempera la antítesis de muerte o fuga y no admite en las hazañas la temeridad. En la batalla de Andalicán, Villagra no quiere huir para que no se dude de su conducta de valiente. Villagra herido no puede cumplir su propósito. Ovalle comenta que el valor no debe ser temerario[25]. La misma doctrina se encuentra en Cervantes, en la Segunda parte del Quijote, cuando dice a Sancho: «No huye el que se retira, porque has de saber, Sancho, que la valentía que no se funda sobre la base de la prudencia, se llama temeridad»[26].

El honor de la mujer es objeto de diversas actitudes y soluciones en los autores del siglo de oro. Calderón hace decir a una de sus heroínas que la honra: «quisiera más perderla, que con público escándalo tenerla». Cervantes, por boca del Quijote, dice al que pretende casarse que mire más a la fama que a la hacienda,

> «porque la buena mujer no alcanza la fama solamente con ser buena, sino con parecerlo, que mucho más dañan a las honras de las mujeres las desenvolturas y libertades públicas que las maldades secretas»[27].

Fray Luis de León es más estricto en *La perfecta casada* al decir que «algunas con guardar entero el cuerpo al marido, en pláticas y otros

---

[20] HR. 170 a.
[21] HR. 212 a.
[22] HR. 212 a.
[23] HR. 148 a.
[24] CERVANTES, *El Quijote,* Segunda Parte, Prólogo.
[25] HR. 219-220.
[26] CERVANTES, *El Quijote,* Segunda Parte, Capítulo 28.
[27] Ibid. Capítulo 22.

ademanes y obrillas menudas se tienen por libres»[28], porque no es honesta la que no lo es y lo parece. Ovalle trata el honor femenino como virtud y como sentimiento. Lo primero se halla en la descripción de su madre:

«Fue de extremada hermosura, la cual juntó siempre con tanta autoridad y ser y con tan grande opinión de virtud de honor, que ni aun las malas se atrevieron jamás a picar en él. Ayudóla para esto mucho un dictamen, que repetía muchas veces y practicaba siempre, y es que una mujer de obligaciones y honrada no se había de contentar con serlo, sino con parecerlo; y así vivía con gran cuidado de no trabar amistad con otras señoras que no fuesen de su data; y no huía solamente de las que no daban buen olor de sí, sino aun de las que mostraban demasiado desahogo y daban alguna ocasión a la licencia de los atrevidos. En sintiendo algo de esto, aunque de lejos, en una amiga, se hacía fuera y se retiraba con buena gracia y discreción, que la tenía muy grande, y así lo aconsejaba a sus hijos y a otras personas»[29].

Sin duda que la doctrina de Ovalle es severa y exigiente en este caso, hablando de la virtud y de la fama. El sentimiento del honor aparece en Ovalle al hablar de la destruccion de las ciudades del sur en 1600 y del cautiverio de las mujeres. Ellas resistieron los sacrificios del cerco con increíbles sufrimientos «por el temor de la violencia, que justamente temían, habían de hacer aquellos bárbaros a su honor»[30]. Vencedores los indios se vieron

«señores absolutos y aquellas pobres cautivas sin ninguna defensa, con el puñal a los pechos por la constancia que mostraban en la defensa de su honor, fue lance sin remedio el de su desdicha y última calamidad, la cual lloramos hasta hoy sin consuelo»[31].

El honor daba al hombre la guarda y defensa de la mujer, y también el castigo y la venganza; por eso cautivos los hombres o muertos, ellas se vieron a merced de la violencia, porque no había mano que las amparase. Lo que explica Ovalle, podemos imaginarlo y comprenderlo, pero no sentirlo como lo sentían los hombres y mujeres del siglo de oro.

Teólogos y moralistas consideraban al honor un bien más importante que la vida, y para Santo Tomás de Aquino el honor no es el premio suficiente de la virtud, sin embargo no hay nada en las cosas corporales

---

[28] Fray Luis DE LEÓN, *La Perfecta Casada*, Capítulo 2.

[29] A. ORTIZ DE OVALLE, *Arboles de las decendencias de las muy nobles casas y apellidos de los Rodríguez del Manzano, Pastenes y Ovalles* (Roma 1646). Se cita por la edición de la Revista Chilena de Historia y Geografía, n. 48 (1922) 56-57.

[30] HR. 280 a.

[31] HR. 284 a.

y humanas mayor que el honor. Y hasta Jorge Manrique lo dice en las coplas a la muerte de su padre:

«Aunque esta vida de honor
tampoco no es eternal
ni verdadera,
mas con todo es muy mejor
que la otra mortal
perecedera».

Y esto vale también para Alonso de Ovalle, que sintió y manifestó los conflictos del honor, pues dice al P. General Vicente Carafa que de sus respuestas a los memoriales, que ha presentado, parece que queda cargado en algunos puntos y materias que en ellos se tocan,

«habiendo de quedar en el archivio para eterna memoria, parece que tengo obligación (que ésta importaría poco quedase aun más pisada de lo que está) por los padres que me enviaron, cuyas venerables personas represento, aunque indignamente en la mía...»[32].

Una cosa es apreciar y sentir el honor de los demás y otra sentirlo en carne propia. Por eso al reaccionar así, no hacía otra cosa que confesar que era un hombre de su tiempo.

También manifiesta las preocupaciones de su tiempo al hablar de la nobleza. La primera vez que lo hace es al hablar de los indios, comentando a Antonio de Herrera, que dice que entre ellos hay algunos aventajados al vulgo, como «caballeros». Y añade: «porque... el lucimiento y el valor en las armas es el principio de la nobleza»[33]. Aunque no el único, porque en otro lugar dice que tres orígenes tuvo la nobleza: la virtud, las armas y la riqueza. De la nobleza se seguían ciertas obligaciones, que miraban al honor y al trabajo, prohibiendo a los nobles los trabajos manuales y el ejercicio del comercio por sí mismos. Graves consecuencias para los hidalgos pobres tenía la privación de recursos económicos, porque o perdían la nobleza aceptando trabajos prohibidos o caían en la ociosa condición de pícaros hambrientos. En el desastre de las ciudades del sur de 1600 muchos nobles perdieron todo, aunque salvaron la vida y la libertad, saliendo

«desnudos por una parte y por otra con la carga de las obligaciones de su nobleza, sin poderlas echar de sí ni tener a quien volver los ojos (que es otro género de desdicha, que no es muy desemejante a la de un triste cutiverio y frisa con la misma muerte)»[34].

---

[32] ARSI *Congr. 71* 182-184.
[33] HR. 107 b.
[34] HR. 277 b.

Así piensa Ovalle y no difiere tanto del pensamiento de Cervantes, que dice: «Al caballero pobre no le queda otro camino para mostrar que es caballero, sino el de la virtud, siendo afable, bien criado, cortés y comedido y oficioso»[35]. Aunque Ovalle dice de los que se salvaron «en camisa» de las ciudades del sur, que se rehicieron por su trabajo, llegando a ser ricos y casando a sus hijas con buenas dotes[36]. Cervantes insiste en la virtud como origen de la nobleza, al responder a las objeciones del Duque sobre el linaje de Dulcinea: «A eso puedo decir que Dulcinea es hija de sus obras y que las virtudes adoban la sangre»[37].

Era un mundo así, porque la nobleza no sólo se hacía sentir en el teatro y la novela, sino que había organismos para calificar personas y nobleza, como eran los consejos de las órdenes militares y los estatutos de los colegios mayores. Ovalle se ocupa de los orígenes y de los méritos que el noble debe añadir personalmente a los heredados, entrando así en las ideas de los pensadores del siglo XVII, que no se contentaban con la sola heredada nobleza.

Conclusión

La *Histórica Relación* de Alonso de Ovalle tiene en su texto todos los valores y caracteres del barroco. Este es un mérito de un libro de historia, porque no sólo es un inventario de hechos y noticias, sino que nos da el aire de la época, su lenguaje, sus formas literarias, sus ideas, sus usos y costumbres en una forma artística a la que pocos le pueden hacer competencia. En lugar de decir que su época era la del barroco, prefirió a describirlo darlo vivo.

Diego de Rosales y la Historia General de Chile.

La historia no es un género que se encasille fácilmente en las escuelas literarias, porque carece de la libertad de la poesía, el teatro y la novela para buscar su expresión.

En el renacimiento las crónicas medievales dan paso a la historia formada en los modelos clásicos del latín. Los modelos son Tito Livio, que es un ameno narrador de los sucesos, y Tácito, de estilo conciso y de tendencia moral. Los elementos de la composición histórica clásica, que dan variedad a los sucesos, son los discursos, arengas y retratos, descripciones, episodios y digresiones sobre antigüedades, usos y costumbres. Este tipo de historia y sus modelos era asequible a toda clase de personas, porque les humanidades eran clásico-latinas y los alumnos manejaban los autores clásicos, los traducían y los imitaban en los trabajos escolares. Si uno toma uno de los manuales de la época para aprender a escribir la historia, como es el caso de Luis Cabrera de Cór-

[35] Cervantes, *El Quijote,* Segunda Parte, Capítulo 6.
[36] HR. 286 b.
[37] Cervantes, *El Quijote,* Segunda Parte, Capítulo 32.

doba, cronista real y autor de la vida de Felipe II, nos hallamos con todos los preceptos clásicos, que regulan el arte de historiar[38]. Estas ideas sirven para ver cómo trabajaban los historiadores sus textos y comprender la inclusión de ciertas cosas, que hoy nos extrañan, en la narración de los hechos del pasado. Esto no quiere decir que no aparezcan los énfasis de la época del autor, porque se hallan esparcidos acá y allá en forma harto visible. Estos preceptos los encontramos practicados por los autores de ese tiempo, sin que dejen de poner ellos su acento personal. El primer lugar lo ocupa Diego Hurtado de Mendoza, autor de *La Guerra de Granada*, que corta la tradición de las crónicas de la Edad Media e introduce los modelos clásicos con todas sus partes. Juan de Mariana realiza un trabajo de síntesis, y sin hacer investigación, recoge la historia anterior y hace una narración continuada, sin recurrir a las fuentes, sino a los autores, y reune en una obra la historia de España. Logró su objetivo: vulgarizar la historia, pero no escapó a las críticas de quienes no miraban como él el quehacer histórico. Mariana mezcló en su libro la narración amplia y serena de Tito Livio con las reflexiones morales y sentencias de Tácito. Mariana extiende sus consideraciones a otros campos del saber que le interesaban, enriqueciendo con su problemática la narración. La erudición se hace presente para ilustrar los temas con alusiones clásicas o modernas, tan propias del barroco. El énfasis religioso tampoco está ausente: para el historiador de América se mezclaba con la justificación de la conquista, con la conversión de los indios. Ya desde antiguo se repetía esta justificación de la empresa de Indias. Hernán Cortés afirma que «está pugnando por la fe», Gómara hace decir a Cortés: «La causa principal a que venimos a estas partes es por ensalzar y predicar la fe de Cristo». Añade picarescamente: «aunque juntamente con ella se nos sigue honra y provecho, que pocas veces caben en un saco». Los milagros no faltan, como augurios y profecías, y se abribuyen a la historia medieval, a las crónicas de convento, a la piedad misionera, sin embargo la idea viene de más atrás. Dice J.T. Shotwell de la historia de Tito Livio:

«Es de tono tan religioso que resulta francamente medieval por su inclusión del elemento sobrenatural como parte intrínseca de la historia humana y muy especialmente por la manera de tratar las crisis, cuando por milagros o portentos de los dioses se revelan. Abundan presagios y prodigios; cuando los dioses no están en escena, están muy «cerquita» de ella».

Y Tito Livio hasta defiende este modo de pensar:

«No ignoro que la misma indiferencia que hace ahora que los hombres no crean en los presagios enviados por los dioses, hace también que no se publiquen

[38] L. Cabrera de Córdoba, *De historia para entenderla y escribirla* (Madrid 1948) 201.

los prodigios ni se refieran en los anales. Pero yo al escribir la historia de las cosas antiguas, no sé en qué forma me encuentro poseído por el antiguo espíritu, y un sentimiento religioso me obliga a no considerar indignas de mis anales las cosas que aquellos prudentísimos varones pensaron que eran dignas de ser publicadas»[39].

Otro punto digno de consideración es el de las guerras:

«La historia romana estaba llena de guerras y Tito Livio, cuando relata campañas y escenas de combate, es cuando se encuentra mejor. El era un hombre de letras y no un soldado, su ciencia militar es deficiente, su geografía es incorrecta, y su sentido de los números, escaso; no obstante, su narración es nerviosa, suelta y llena de brío». No deja de temer Tito Livio que la narración de tantas guerras sea fatigosa al lector y añade a modo de disculpa: «¿Qué persona habrá a la que aburra la mucha duración de las guerras, por escribir o leer acerca de ellas, si no fatigaron a quienes las hacían?»[40].

Otra característica de Tito Livio son las arengas:

«Lo que estropea sus mejores pasajes es que los interrumpe precisamente para insertar sus argumentaciones en forma de discursos o arengas interminables. Sin duda que éstos eran, en opinión de Tito Livio, los puntos en que culminaba su arte; porque en su estilo dominaba la influencia de aquella forma de retórica, la más admirada por los romanos. Hay más de cuatrocientos discursos en los treinta y cinco libros que han llegado hasta nosotros, que fueron juzgados, nada menos que por Quintiliano, como insuperables en dicción y en contenido. Debe, en efecto, admitirse que no son declaraciónes insulsas, sino discursos auténticos, característicos; pero con frecuencia son largos y elaborados con exceso»[41].

No es posible soslayar en el historiador lo que deriva de su índole personal y de los asuntos que trae entre manos. Y así se dice de Juan de Mariana:

«Las habituales tareas de teólogo, político y moralista a que se consagró Mariana hacen que su narración, no sólo esté llena de máximas y aforismos, según la costumbre general de los historiadores de la época, sino que se desvíe, más o menos visiblemente, para obligarla a correr por el cauce de las ideas filosóficas y sociales del autor»[42].

Si aplicamos los ideales de la historia clásica a la *Historia General de Chile* de Diego de Rosales, vemos que tenía un conocimento cabal. Formado en las disciplinas clásicas en la España del gran siglo, tanto en

---

[39] J.T. Shotwell, *Historia de la historia en el mundo antiguo* (México 1940) 315.
[40] Ibid. 316.
[41] Ibid.
[42] R. Menéndez Pidal, *Antología de Prosistas Españoles* (Buenos Aires 1940) 150.

los estudios medios como en la Universidad de Alcalá y más tarde en la Compañía de Jesus, y habiendo enseñado también a los escolares de la Compañía en el Colegio de Bucalemu, no era para él desconocido el modo de escribir la historia en latín por los grandes maestros del Lacio. Obras como el *Genio de la Historia*[43] de Fray Jerónimo de San José o la de Luis Cabrera de Córdoba, cuyo título es: *De historia para entenderla y escribirla* sintetizaban el pensamiento que se podía recoger experimentalmente en las aulas, frecuentando los autores clásicos. De todos modos no es inútil el trabajo de fray Jerónimo y don Luis, porque su reflexión aporta en su síntesis todos los elementos imaginables, que se pueden tener en cuenta en la historia para escribirla. Cabrera da también una lección de conceptismo realmente rigurosa, aunque difícil[44]. Esta lección quiso ponerla en práctica en su historia de Felipe II, que por la porfía de Argensola en defender a Lanuza, quedó inédita por siglos. Digo porfía, porque Argensola niega lo que dice Cabrera, pero no aporta las pruebas.

Rosales se acerca a los modelos de la historia clásica, y si se parece a Hurtado de Mendoza por el tema de la guerra, se parece más a Juan de Mariana por su idea de realizar una historia general, que abarcara toda la vida de un país. Rosales tiene como modelo a Tito Livio por ser un narrador admirable y especialista en guerras y batallas, autor de discursos de todas clases colocados en boca de sus héroes, tanto indios como cristianos. Si es fiel a Tácito al dar sobriamente sentencias morales al lector, se parece más a Mariana al dar lugar a todos los temas de la Escolástica de Indias acerca de la libertad de los indios, de la guerra justa, del servicio personal, de la esclavitud, de marcar a los indios y otros muchos más. Con la experiencia adquirida en los frentes y con el contacto con jefes y soldados enseña también el arte de la guerra, examina batallas, da cuenta de los fracasos, pone paz entre los indios y, en fin, realiza una simbiosis entre vida e historia de sumo interés.

En la figura o cuerpo de la historia, Cabrera quiere que se tenga presente el tiempo en *qué*, el lugar *dónde,* el modo *cómo* y la causa *por qué.*[45] Rosales explica las navegaciones que se acercaron a Chile, la geografía y la descripción de la naturaleza, la botica natural de los indios, todo lo referente a los indios, religión, usos y costumbres y finalmente la historia por sus gobernadores.

Rosales concibe la historia de un modo caballeresco, y pone este orden en su tratado: primero los indios, el palenque donde obraron sus

---

[43] Fray Jerónimo DE SAN JOSÉ, *Genio de la Historia* (Zaragoza 1651 y Barcelona ²1886).
[44] Es el estilo en que escribe desde el principio, desde el título.
[45] CABRERA 76.

hazañas (su geografía) y luego las hazañas. Por eso comienza el Libro Segundo con estas palabras:

«Las famosas hazañas de los heróicos varones no pueden con toda claridad explicarse, si primero no se conoce el lugar y palenque donde las obraron, principalmente cuando las regiones y provincias, que han sido el capitolio de sus gloriosos triunfos, son remotas e incógnitas. Por esta causa, habiendo declarado la calidad, costumbres, ritos y valentía de los indios chilenos, y siguiéndose el referir sus heróicos hechos, me ha parecido forzoso declarar primero el palenque de ellos y dar noticia del Reino de Chile, naturaleza y calidad de las cosas que en él se comprenden»[46].

En la historia el barroco tiene cabida, al menos indirectamente, por las ideas, las costumbres y las formas literarias.

El conceptismo aparece en la imitación o citas de Tácito y Séneca, en las moralidades o sentencias lacónicas que acompañan a los hechos, y así dice de Pedro de Valdivia, entre otras cosas:

«Ni el oro que juntó, ni los vasallos que sujetó, ni las ciudades ni castillos que edificó le aprovecharon en este punto, ni le sirvieron para la eternidad, sino las buenas obras que hizo, que ésas solas le acompañaron. De Magallanes dice que dejaron "en manos de aquellos bárbaros y sin sepultura el cuerpo de su capitán y almirante, y al que no cabía en todo el mundo, le falta ahora un pedazo de tierra para su sepultura, si bien hay poca o ninguna diferencia en que nos coman gusanos dentro del sepulcro o pájaros en la campaña"...[47]. En las resoluciones del mando se ha de llegar con tal suavidad, que los súbditos las consientan, aunque las sientan, y no de manera que se despeñen a una horrible desesperación...[48] Pero como de inferior a superior nunca hay ganancia en las contiendas y siempre el más poderoso sale con victoria en su parecer...»[49].

Otras veces se ofrecen juegos de palabras, más o menos ingeniosos:

«Este fin tuvo la compañía de mercaderes y su armada, y dice Pedro Berangen, que es una viva imagen de la inconstancia de las cosas del mundo, en donde los intereses se gozan divididos y afligen muy unidas las penas...[50] El letrado que sólo se ha ejercitado en volver hojas de los libros, no es tan pronto en revolver la hojas de la espada...[51] Doblemos la hoja a las guerras, porque nos dobla a muerte la ciudad de Santiago penosa y afligida por lo muchos muertos que un espantoso temblor...»[52].

---

[46] HGCh. I, 183.
[47] HGCh. 1, 502.
[48] HGCh. I, 24.
[49] HGCh. III, 128.
[50] HGCh. I, 53 b.
[51] HGCh. III, 400.
[52] HGCh. III, 362 b.

Y dice de Pedro de Valdivia que fue «de tan grande corazón, que no cabiéndole en el pecho, fue trance forzoso sacársele fuera»[53].

En forma paradojal llama a los ríos murallas de cristal: «Cristalinas murallas de sus ríos»[54], «muralla cristalina, que cerca la ciudad»[55], «cuando fía el sosiego de las murallas de sus ríos»[56], «y cuando más fiados estamos en que las murallas de los soberbios ríos nos defienden»[57], y Valdivia es «ciudad de murallas cristalinas»[58]. En la repetición de la palabra cristal hay un fuerte resabio gongorino. Otra vez llama a un río «cinta de plata sobre arenas de oro»[59]. Y pasando a la milicia dice con verdad: «El enemigo es el que mejor enseña a los soldados»[60].

Hace también antítesis y dice: «Los valientes mancebos que gustaban más plumas que aceros»[61]. Llama a Chile: «Larga calle y angosta plaza de armas»[62]. Opone cuerpos y fantasmas al decir: «La guerra era fantástica, porque no tenía cuerpo este enemigo»[63]. Al comenzar a tratar del terremoto de Mayo de 1647, exclama: «cuyo dolor se explicara mejor con el silencio»[64].

Entrevera, según el gusto de la época, refranes al discurso: «Cuñas de un mismo palo»[65], «se caían de maduras»[66], «cayóles la sopa en la miel»[67], «quien sin cuidados duerme, teniendo enemigos, muere»[68]; otras veces glosa el refrán: «porque aunque todos quieren justicia, ninguno la quiere por su casa»[69], según aquello de «Cómo andamos por casa». Alguna vez como Sancho Panza ensarta varios refranes: «Y como el imaginativo o celoso todo cuanto ve y oye lo tuerce a su propósito, y del que se tiene mal concepto se cree todo lo malo, porque ya es como asentado el hacer muchos cestos quien hizo uno...»[70].

La erudición de Rosales es enorme sobre todo cuando trata de la historia natural y geografía en el libro segundo, y le sigue al tratar de los indios en el primero. No le anda a la zaga su conocimiento de los clásicos griegos y latinos, y como prueba damos la lista de los citados,

---

[53] HGCh. I, 502 B.
[54] HGCh. I, 464.
[55] HGCh. I, 464 b.
[56] HGCh. I, 172.
[57] HGCh. I, 172.
[58] HGCh. I, 271.
[59] HGCh. I, 455.
[60] HGCh. III, 128.
[61] HGCh. II, 163.
[62] HGCh. I, 184 a.
[63] HGCh. III, 89.
[64] HGCh. III, 362 b.
[65] HGCh. III, 183.
[66] HGCh. III, 207 y II, 569 a.
[67] HGCh. III, 349 a.
[68] HGCh. I, 357.
[69] HGCh. III, 349 a.
[70] HGCh. III, 201 a.

no de las veces que los cita: Aulo Gelio, Apuleyo, Aristóteles, Casiodoro, Claudiano, Celio Aureliano, Dioscórides, Eliano, Eurípides, Estrabón, Heráclides, Homero, Juvenal, Laercio, Tito Livio, Marcial, Macrobio, Pomponio Mela, Ovidio, Plinio, Plutarco, Séneca, Tácito y Virgilio.

El culteranismo se puede ver en la cita que hace de *Las Soledades*[71], en el uso de palabras como cristal o crepúsculos[72], o en una imagen típica de Góngora por el verbo «calzar»: «por la ligereza de los pies que el miedo los calzó de alas».[73].

Otras veces aparece en imágenes. Dice de los cisnes: «Navegan con tanta gala que parecen unas bien adornadas góndolas»[74], «y sirven de no pequeño recreo a la vista por ver una nave de pluma blanca nadar con tanta ligereza sobre la blanca espuma»[75]. Llama a los penachos de plumas «leve juguete del viento»[76]. Las lanzas le sugieren estas expresiones: «La hastería parecían un cañaveral y las hileras, espesas espigas y cañas de trigo, que con el viento ondean»[77]. En *La rendición de Breda,* Calderón de la Barca describe «la gallarda infantería»

«y al mirarla parecía
que espigas de acero daba
y que al compás que marchaba
el céfiro las movía».

Los ataques de los indios por escuadrones sucesivos le hacen decir: «la tierra brotaba hombres como yerbas»[78] y el soldado «con su espada iba cortando cabezas, como si fueran espigas»[79]. Y describe una muerte al modo homérico: «El español echó mano a una espada ancha, que llevaba, y dio al indio tan cruel herida, que le abrió por medio la cabeza y por ella camino para que saliese el alma»[80].

En el combate de don García de Mendoza al llegar a Concepción describe así parte del suceso:

«Descubriéronse los dos escuadrones con muchas y pomposas plumas, que según la grande hermosura, que descubrieron, de colores parecían una hermosa primavera. Disparáronse en ellos las piezas, y como iban cerca, se vieron caer muchos en el suelo y a muchos volar por el aire, no ya con las plumas que llevaban para adorno, sino con el plomo que les volaba los cuerpos. Murieran

[71] HGCh. I, 296 b y GÓNGORA, *Soledad Segunda,* verso 759.
[72] HGCh. I 7 a.
[73] HGCh. I, 45 b, cfr. II, 77b, II, 175 y II, 337 b.
[74] HGCh. I, 311 b.
[75] HGCh. I, 311 b.
[76] HGCh. II, 337 b.
[77] HGCh. I, 495 b.
[78] HGCh. I, 495 b.
[79] HGCh. II, 323 b.
[80] HGCh. II, 233 b.

muchos más, si don García se hallara con caballería para el alcance; porque huyeron con tanta prisa, a vista de tanta mortandad, que las plumas que llevaban en la cabeza les servían de alas a los pies»[81].

Las ideas de la época se traslucen en la historia y así dice del honor: «... y como un español estima más la honra que la vida, y más en Indias, donde todos procuran hacerse caballeros...»[82].

Como Alonso de Ovalle distingue entre temeridad y valentía: «El general don Fernando Alvarado anduvo prudente, que no es valentía, sino temeridad, acometer al enemigo, reconociendo con tanto exceso de fuerzas su ejército y con tan pocas el suyo»[83].

Rosales da importancia a la nobleza y así dice de la ciudad de Santiago:

«Y aunque para decir de la nobleza de todos los linajes y vecinos de la ciudad de Santiago era menester un gran volumen, contentaréme por ahora con nombrar los linajes, que ennoblecen esta ilustre ciudad, que hoy es de las más lucidas de las Indias por la mucha nobleza y calidad de sus habitadores»[84].

No falta en Rosales la estimación de los indios como valientes, y así cita el discurso de Millarelmu, en que exhorta a sus mílites: «Un rayo ha de ser el soldado, que antes hiera que se oiga el trueno»[85].

La finalidad religiosa de la conquista de Chile la indica Rosales al empezar la historia de Almagro «refiriendo los casos notables que en sus tiempos sucedieron en paz y en guerra, y los aumentos que tuvo la fe cristiana, que es la principal mira de las conquistas y lo más encargado de los Reyes Católicos». Sobre este asunto una página inédita de Rosales es la más decidora. Se trata de la dedicatoria de su Historia General de Chile al Rey Carlos II. En ella presenta, como un poema homérico, la celestial milicia combatiendo junto a las armas del católico monarca. Toda la dedicatoria gira en torno a esta idea expresada con un barroquismo exagerado. Dice que consiguió dominar a Chile Felipe IV «con la sobra del valor de sus ejercitos y con asistencia de la celestial milicia, que militando en el Empíreo, da los imperios a los príncipes católicos y se alista en sus ejércitos». Ofrece cuatro tomos: dos de la conquista temporal y dos de la espiritual. Y en estos dos últimos se ven

«... los triunfos y victorias de la conquista espiritual y conversión de los infieles, y las glorias que ha dado a los reyes de España el Señor de los Ejércitos, que invocado o como protestado de los ejércitos de Vuestra Majestad han venido

---

[81] HGCh. II, 56 a.
[82] HGCh. I, 354 a.
[83] HGCh. III, 221 a.
[84] HGCh. I, 387 b.
[85] HGCh. II, 178 b.

el sol, la luna y las estrellas, y militado en sus escuadrones Cristo Señor Nuestro, María su Madre y los espíritus celestiales. Y María Santisima se ha visto en el ejército de los cristianos desbaratar los escuadrones de los indios. Y así mismo los ángeles, soldados de la celestial milicia, y el Patrón de las armas de Vuestra Majestas, Señor Santiago, se han visto varias veces acompañar sus ejércitos. ¡Grande gloria de los reales de Vuestra Majestad que se alisten en su compañía los ejércitos celestiales! Y grande argumento de la justificación de la causa y de la equitad que acompaña a la conquista de este nuevo mundo, de lo que de ella se agrada el cielo y de los buenos efectos que de ella resultan en la extensión de la fe católica y conversión de los infieles, el militar debajo de las banderas de Vuestra Majestad los que están tan superiores a ellas. Porque no apadrinara una celestial curia, tan curial, tan sabia y tan justa, semejante acción a faltarle un ápice de justificación»[86].

Y por si el Rey Carlos II no hubiera entendido tan repetidas razones las vuelve a repetir lo mismo.

Y esto baste, aunque no sea todo, para ver que la *Historia General de Chile* de Diego de Rosales puede figurar en la literatura barroca, si bien con aquella moderación que permite la literatura a la historia.

La oratoria sagrada fúnebre en el barroco.

Si se toma en cuenta la insistencia en un tema, nada más barroco que la muerte en el barroco, si se permite la redundancia. La muerte en el barroco es como una universidad por la importancia de la cátedra que se ofrece a su docencia.

El pensamiento de la muerte es lóbrego, negativo, desencantado, sin horizonte divino que conduzca por la desilusión y desengaño al cielo. Quevedo en una ocasión abre a la muerte un horizonte de amor, que se echa de menos en el barroco, cuando mira a la muerte con las cuencas vacías de su ojos.

Ese vitral maravilloso es preciso recordarlo para ver que alguna vez la muerte respeta al amor. Su título es: *Amor constante más allá de la muerte.* Y sus catorce versos:

«Cerrar podrá mis ojos la postrera
sombra que me llevare el blanco día,
y podrá desatar esta alma mía
hora a su afán ansioso lisonjera;

mas no desotra parte en la ribera
dejará la memoria, en donde ardía,
nadar sabe mi llama la agua fría,
y perder el respeto a ley severa.

---

[86] Archivo Nacional Santiago, *Benjamín Vicuña Mackenna 306.*

Alma a quien todo un Dios prisión ha sido,
venas que a tanto fuego humor han dado,
medulas que han gloriosamente ardido,

su cuerpo dejarán, no su cuidado;
serán ceniza, mas tendrá sentido;
polvo serán, mas polvo enamorado»[87].

Este toque de Quevedo para recordar la muerte como trascendencia con una pervivencia del amor en ambas orillas de la laguna Estigia, orillas de la vida y de la muerte, es una inspiración solitaria, porque la muerte en el barroco parece detenerse en la misma muerte sin más acá, sin más allá.

El mismo Quevedo en su senequismo moralista pondera la muerte, el desengaño en sus obras. Pero la muerte invade el arte. Émile Mâle en *L'art religieux de la fin du XVIe siècle, du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle* consagra uno de sus diez capítulos, el quinto, a la muerte. El sumario resulta sumamente instructivo, aun sin pasar al desarrollo. Leamos:

«Las tumbas después del Concilio de Trento. La calavera en ellas llega a ser frecuente. Influencia de los *Ejercicios Espirituales* y comentarios de los jesuitas. La calavera en el arte (entonces fue cuando cada santo recibió una calavera para su retrato). Los retiros y las imágenes de la muerte. Las tumbas adornadas con calaveras en las iglesias de Roma. El esqueleto esculpido sobre las tumbas. Aparición del esqueleto en las ceremonias fúnebres del siglo XVI. Influencia de Bernini. Las tumbas de Urbano VIII y de Alejandro VII. Esqueletos esculpidos en las tumbas de Roma»[88].

Ludwig Pfandl en *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII* dice que las pompas fúnebres tenían un carácter señaladamente litúrgico o eclesiástico, y prosigue:

«Las pompas fúnebres eran solemnidades en honor de grandes personajes, como eran los soberanos y sus familiares, a veces también príncipes de la iglesia, hombres de gobierno y poetas de renombre, y que solían celebrarse en todas las grandes ciudades, organizadas por las universidades o los poderes públicos y, a veces, también por los cabildos y monasterios. Se levantaba entonces un enorme catafalco en medio de la iglesia, adornado con armas, emblemas, inscripciones y figuras simbólicas, rodeando de cirios y antorchas. La oración fúnebre corría a cargo del más recombrado predicador; la recitación de poesías encomiásticas y de himnos laudatorios, escritos en español, en latín y, a veces, en griego en honor del gran muerto constituían el aspecto más interesante de lo que pudiéramos llamar parte literaria de estas solemnidades fúnebres; así como la misa de difun-

---

[87] F. DE QUEVEDO, *Prosa y verso* (Buenos Aires 1948) 815.
[88] É. MÂLE 203-227.

tos con su grandiosa solemnidad era el acto más emocionante de la parte religiosa»[89].

Con esta puesta en escena realmente descollante, la oración fúnebre adquiría un relieve majestuoso. Es verdad que España y su lengua no tienen un cultivo de la oración fúnebre tan relevante como Francia con la participación de Bossuet. En este tiempo se había introducido en la oratoria sagrada española la moda literaria de conceptismos y culteranismos. Descolló en esta escuela el P. Maestro Hortensio Paravicino, amigo de Góngora, de quien dice el poeta en carta a Francisco del Corral:

«Las nuevas de por acá sean espirituales como el tiempo: que acabaron los padres de la Compañía su octavario santo y quedaron con dineros, habiendo espléndidamente celebrado la beatificación de aquel Apóstol de la India; que el sermón mejor de todos fue el de nuestro P. Maestro Hortensio, como lo verá Vm. en dándome una copia que le he pedido.Madrid y Marzo 10 de 1620»[90].

Esta moda invadió los pùlpitos y solo tuvieron freno sus excesos con la publicación de la novela del P. Francisco José de Isla en 1758, cuyo nombre es *Fray Gerundio de Campazas*. La moda llegó a Chile, y hay algunos ejemplos tardíos y manuscritos y la oración fúnebre que ahora comentamos. Entre los datos que se conocen, puede servir de ejemplo de que estas modas habían llegado el P. Alonso de Ovalle. Hablando de los ministerios de la Compañía dice:

«El segundo es el de la predicación, que es también de grande fruto por el espíritu y fervor con que nuestros predicadores le ejercitan, atendiendo más a esto que a lisonjear el oído con la vana composición de palabras, que son más propias de carteles y certámenes poéticos que del púlpito, donde todo lo que no es hablar de Cristo Crucificado es por lo menos tiempo perdido»[91].

Rosales dice de la oratoria de Ovalle: «Era en el púlpito un rayo que consumía», pero añade algo muy significativo: «Jamás afectó las voces, enemigo siempre de los que ponen más cuidado en la consonancia del oído que en mover la voluntad a aborrecer lo malo y abrazar lo bueno»[92]. La palabra afectar es definida por la Real Academia: «poner demasiado estudio y cuidado en las palabras, movimientos, adornos, etc. de modo que se hagan reparables».

Es normal que las modas literarias del tiempo contagien a los intelectuales, al menos a los que se precian de literatos, y de ello tenemos

---

[89] L. PFANDL, *Cultura y costumbres del pueblo español en los siglos XVI y XVII* (Barcelona 1929) 229-230.

[90] L. DE GÓNGORA, *Obras Completas* (Madrid 1959) 848.

[91] HR. 361 a.

[92] W. HANISCH S.J., *El Historiador Alonso de Ovalle* (Caracas 1976) 49-50.

ejemplos, como puede verse en la oración fúnebre de Viñas, en los escritos, no suyos, que la acompañan, y en la Historia General de Chile de Diego de Rosales en los escritos aprobatorios, que predecen al texto de la Historia.

Miguel de Viñas y la Oración fúnebre del obispo Puebla.

EL P. Miguel de Viñas es célebre por su *Filosofía Escolástica*, impresa en Génova en 1709. Fue procurador de la Compañía de Jesús en Roma y Madrid en los años de 1692 a 1699, fue Rector del Colegio Máximo. Era Viñas un exponente del barroco de la época. Su Filosofía Escolástica está enriquecida con dedicatorias, poemas y aprobaciones en latín. No le falta un poema de Viñas a la Virgen de Monserrat, en sáficos latinos, donde narra su vida. En el prólogo confiesa que en sus clases usaba, en lugar de divisiones en capítulos, secciones y parágrafos, todo un aparato bélico de coronas, triunfos, palestras, certámenes, espadas, escudos, lanzas, pero algunos se burlaban de tales divisiones, que él justifica porque otros autores usan de tales divisiones y porque a sus alumnos les gustaban. De todos modos tuvo que cambiarlo en su impreso, a pesar suyo, pero hay un tomo de su filosofía manuscrito, donde quedaron sus expresiones favoritas, que se titula (traducido en castellano) Filosofía escolástica dividida en tres laureas. Volumen III. Filosofía Transnatural, Laurea III. Santiago. Sin fecha. Dedicado a San José. Un volumen en folio a dos columnas, 526 páginas y 26 páginas de índices.

Otro libro del P. Viñas, que llegó a las prensas en Lima, es su Oración fúnebre a la muerte del obispo de Santiago, Francisco de la Puebla González, cuyo confesor había sido y cuya biografía puede leerse en el segundo tomo de su filosofía impresa.

Para explicar los aires barrocos de Viñas no está de más recordar que entre los libros de la biblioteca del Colegio Máximo de San Miguel se encontraban las obras oratorias del Príncipe de los Oradores Barrocos de España, el Maestro Fray Félix Hortensio de Paravicino y Arteaga.

El título de la Oración fúnebre es como sigue, respetando la ortografía del impreso: *Oración fúnebre, panegyrica y moral en las exequias del Sapientísimo Doctor e Ilustrísimo Señor D. Francisco de la Puebla, y Gonzalez del Consejo de su Magestad, meritissimo Obispo de la S. Yglesia Cathedral de Santiago Cabeça del Reyno de Chile. Dixola el M.R.P. Miguel de Viñas de la Compañía de Jesus, Calificador del S. Oficio, Examinador Synodal de dicho Obispado, Rector del Colegio Máximo de S. Miguel, y de su Universidad, antes en ella, Maestro de Artes y Theología, y oy prefecto de sus Estudios. Dala a la luz pública*

---

[93] Archivo Nacional Santiago, *Fondo Antiguo 49*.

el Señor Doc. D. Gerónimo Hurtado de Mendoza, y Saravia, Canónigo, y Maestre Escuela de dicha Iglesia. Dedicala al muy Ilustre, y venerable, Deán, y Cabildo en Sede vacante de la mesma Santa Yglesia. Con licencia de los Superiores. En Lima en la Imprenta Real de Joseph de Contreras, y Alvarado, Año de 1704[94]. El folleto tiene 45 páginas, sin numerar, y en ellas se incluyen la dedicatoria de Hurtado de Mendoza al Deán y Cabildo, la aprobación del P. Lorenzo del Castillo y la aprobación de Manuel Antonio Gómez de Sylva, canónigo de Lima, las licencias del gobierno y del ordinario eclesiástico y el texto de la oración fúnebre, dividido en 57 números.

En todos estos escritos se adviertan los caracteres del barroco. En la dedicatoria, a pesar de cierta sobriedad en los adornos, hay mucha ponderación en la expresión, exagerando las cosas con adjetivos en grado superlativo, manifiesta erudición con citas de Quintiliano, de Ovidio, a quien llama el Cisne de Sulmona, Claudiano y al callar lo llama: «Mentida deidad del silencio». El P. Lorenzo del Castillo, chileno, procurador de los jesuitas de Chile en Lima y más tarde en Europa, en cuatro páginas muestra su erudición, tan cara a los barrocos, con diez citas, de Alejandro Magno, en carta a Aristóteles, de Plinio, de Quintiliano, de Flavio Josefo, de Casiodoro y de otros. Describe el túmulo mortuorio con cierta alambicada poesía: «Tristes cipreses, melancólicos amarantos ciñen el túmulo, que alumbran anochecidas teas, donde el esplendor es humo y la llama pavesa». Más allá aviva en las ceniza del sepulcro las luces del desengaño o hiere las almas con el activo «arpón» de la verdad, o hiere de vida y no de muerte o confecciona con el polvo de la muerte antídotos de vida, haciendo paradojas jugando con cierto gusto conceptista. Otras veces discurre culterano: «mucho lisonjean al sentido cuarteles bien cultivados de azucenas, violetas y rosas, pero mejor me parece el cultivo de una mies llena de granos de oro y una viña cargada de racimos de rubíes».

El canónigo chileno, Manuel Antonio Gómez de Sylva, que fue más tarde obispo, ilustra su aprobación con 39 citas de todo orden, muchas de ellas clásicas, y su lenguaje está lleno de contraposiciones.

La oración fúnebre de Viñas participa de la pompa fúnebre, entre el catafalco y la misa exequial, no se sale del tema de la muerte como moralizadora de la vida, que se hace presente por el insistente desengaño. El orador martillea la conciencia del auditorio con las desilusiones, las citas de Séneca y otros autores lúgubres, la moral estoica y la frase breve, sentenciosa y grave. El juicio moral del prelado se refiere a su cargo de pastor en cuatro verbos: como entraste, viviste, registe y terminaste. A los cuatro cargos, el orador contrapone los cuatro descargos.

---

[94] Ejemplar de la Biblioteca Nacional de Santiago, Sala Medina.

El desengaño, gusano roedor de las alegrías del siglo, es uno de los resortes del filósofo para alejar al oyente del pecado. Más que la visión celestial de Dios lo persigue con el pavor de la nada. Basta escuchar: «Se ven tantos desengaños cada día en los huesos muertos y podridos de los difuntos». Y sigue la letanía:

«Con el ejemplo de su vida y las luces de los desengaños que nos dejó... ¡Oh! si abriéramos los ojos al desengaño!... Iban los huesos predicando desengaños desde el túmulo... Brava desdicha, grande infelicidad que los hombres no oigan los desengaños».

Viñas en una parte de su discurso describe un cuadro macabro, que merece que le cedamos la palabra:

«Un agudo ingenio, como describe un autor místico, pintó en la cumbre de una descollada sierra un molino de viento y en él una tolva descubierta llena de ginetas, bastones, cetros, coronas, mitras, capelos y tiaras, y muchas escalas pendientes de ella, por donde subían varios personajes de diferente suerte, calidad y estado, impidiéndose y derribándose los unos a los otros; y los que podían entrar en la tolva tomaban el uno la gineta de capitán y el otro el bastón de maestre de campo general; éste la garnacha, aquél la mitra de obispo o arzobispo; uno el capelo de cardenal, otro la tiara; éste el cetro y aquel la corona regia o imperial. Y apenas había tomado cada cual su insignia, cuando se hundían en la tolva, dejándola para otros, y ellos caían, despeñándose unos en pos de otros por la sierra abajo, hasta dar en un osario, que estaba en la falda del monte con un verso que contenía todo el desengaño:
Reinaré, Reino, Reiné, ya no tengo Reino».

Cuadro que no desdice de las dos obras maestras en su género debidas al pincel de Juan Valdés Leal, que se hallan en la capilla del Hospital de la Caridad de Sevilla: *In ictu oculi* (en un parpadear) y *Sic transit gloria mundi* (así pasa la gloria de este mundo).

La idea de la muerte halló su lenguaje en las obras de Séneca, llenas de sentencias breves, concisas, tomadas muchas veces de sus tratados. Otras veces revisten el pensamiento de la muerte con frases que repiten insistentemente esta idea: «Huesos muertos podridos de los difuntos, ... en mudo silencio el difunto cadáver desde aquella negra tumba...»

Demasiado intelectual, Viñas se esfuerza más en torno a la idea de la muerte que alrededor de la palabra, como corresponde al conceptismo de la época, y llega a llamar a la muerte: «bandolera de la vida». Glosa las palabras de Horacio, dice que la muerte «aequo pulsat pede pauperum tabernas regumque turres» y que «igualmente tira la muerte y hace tiro en las cabezas de los reinos». Otros veces juega con los vocablos: «a quien jamás hallé gravado con culpa grave», o enumera «los descargos de los cargos», o juega con la antítesis: «deseando para esta ocasión más el silencio mudo de Harpócrates que la elocuencia parlera de

Demóstenes». Otras veces usa expresiones más a la moda, como «dieron al sol la presidencia del día», o más oscuras: «el sol rodó por tierra antes de verse con la mitra y la presidencia del día».

El lugar dado por Viñas a la mitología es sobrio distanciándose de los oradores que hacían de sus discursos más Olimpos que Cielos: «El Dios Término, que es el fin de la vida, ni al Dios Júpiter quiso ceder, como fingieron los antiguos», concluye en son de disculpa. O toma la expresión pagana «Diis alter visum» y la traduce cristiana: «Cuando Dios no quiere».

La erudición de Viñas es más bíblica y patrística que clásica o pagana. En 128 citas hay apenas una docena de autores clásicos. Cuando llama al prelado «la mitad de mi alma», olvida la oda de Horacio *Ad navem* para referirse a un dicho: «amicus alter ego».

Tampoco podía faltar el ave Fénix, no como símbolo de la resurrección, sino de la paradoja: «Para ser a todas luces grande santidad ha de tener, como el Fénix, su oriente en el ocaso de la muerte».

Es curioso admirar la ausencia de lo sobrenatural en la oración fúnebre de Viñas. Parece más inspirada en los poetas del barroco con los acentos de Góngora, a quien todo se le convierte: «en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada» o en la conciencia de Quevedo, a quien se le escapa el tiempo:

> «¡Cómo de entre mis manos te resbalas!
> ¡Oh, cómo te deslizas, vida mía!»

En vez de esta piedad, si piedad merece llamarse, piedad voluntarista, sin horizontes de amor, de esperanza apacible en un destino maravilloso o de mística unión, se desearía hacer a un lado el desengaño, la nada, el temor servil, porque estas razones no inspiran que valga la pena vivir, y vivir como un santo.

Viñas, despertando tal vez el filósofo que dormía en él, se pone un problema histórico de su tiempo, propio de las hagiografías o vidas de santos. Su ilustrísima no hizo milagros. Lo dice Viñas: «No hizo milagros nuestro venerable cura de San Juan y sapientísimo obispo, pero fue de inocencia rara...» Fueter, aunque reconoce un defecto en la vida de San Ignacio de Loyola por Pedro de Rivadeneira: «Indudablemente la historia universal se reduce para él a una lucha entre la ortodoxia y la herejía». Por lo menos no lo aisla de la historia. Y Fueter prosigue:

> «Es una obra maestra de parte di Rivadeneira el haber, como verdadero humanista, liberado su biografía de los ingenuos milagros de la hagiografía medieval. Tampoco teme declarar en su capítulo final, que Loyola era un santo, aunque no hubiera hecho milagros. Era una obra maestra de acomodación a la cultura humanista que de pronto la subsiguiente generación ya no lo compren-

dió. El mismo Rivadeneira debió rehacer más tarde su narración y proveerla de la exigida abundancia de milagros»[95].

Viñas honorablemente percibe en su Oración fúnebre un signo de los tiempo nuevos: la ausencia de milagros, recurriendo implícitamente al milagro moral, como lo fijaría más adelante Voltaire al reformar la historia y darle el sesgo moderno, que ya se anunciaba.

Así como la Filosofía Escolástica de Miguel de Viñas juega entre dos épocas y junto a la ciencia del pasado ensaya conceptos nuevos, así en la Oración fúnebre del Obispo de la Puebla González al lado de los conceptos del barroco no falta algún elemento anunciador del porvenir, por el eterno juego de los tiempos, que recuerdan el pasado, afirman el presente y anuncian el porvenir.

El barroco en el arte.

El aspecto más conocido del barroco jesuita chileno es el que se refiere al arte y sus ejemplos son famosos, aunque el paso implacable del tiempo ha hecho desaparecer algunos de los testimonios más preclaros.

Es verdad que una obra de arte, cuando es buena, vale por un siglo, por eso sería suficiente señalar obras maestras. Pero es condición de la historia empezar por lo más saliente y mejor y continuar con lo que no es tan bueno y luego adentrarse en todos los testimonios del pasado a la caza de los vestigios más imperceptibles en la ambición de dar el cuadro total.

Las obras que han despertado admiración son, en la orfebrería, el cáliz de oro con patena, en que se representaron escenas bíblicas y de la pasión. Primero desapareció la patena y ahora se lamenta la pérdida por robo del mismo cáliz. Sigue en importancia la custodia de plata de realce, de vara y media de altura, que representa un ángel que tiene en sus manos un sol, adornado con diamantes, esmeraldas y otras piedras preciosas. Lo más fino era el píxide de oro y la media luna cuajada de piedras preciosas, desaparecida también la media luna. Estaba coronado el sol por la cruz y la imagen de Dios Padre, de excelente factura. La capilla del Santísimo de la catedral de Santiago guarda la platería más fina de los jesuitas, porque el altar, sus adornos, candelabros y lámparas son de plata muy bien trabajada, con el característico «rocaille», típico de los adornos barrocos. Es verdad que si uno compara estas obras con los ejemplos más salientes del barroco bávaro, son más sobrias las piezas fabricadas en Chile.

En la escultura es famoso el San Sebastián que se veneraba en Bucalemu, obra hecha en madera, pero de una expresión y un movimiento

[95] E. Fueter, *Historia de la Historiografía moderna* (Buenos Aires 1953) I 310-311.

notables. Las flechas de oro y plata, que mencionan los inventarios, ya no existen, pero la escultura conservada en la Parroquia de Los Andes es suficientes para admirar la mano que la hizo.

La arquitectura de iglesia conserva las iglesias misionarias de la isla de Chiloé, hechas casi todas con estructura similar, pero con variantes de interés. El ejemplo clásico de esta arquitectura de madera es la Iglesia de Achao, tanto por su figura exterior como por los detalles, el trabajo de la madera, los retablos y las imágenes.

El retablo barroco más notable es el del altar de San Ignacio de la capilla de Graneros, que es una mezcla de elementos indígenas con estructura barroca, que le da un aire especial.

En la pintura hay ejemplos, que no son tan notables, entre ellos se puede mencionar el apostolado de la catedral de Santiago, que se conserva intacto en sus pinturas y en sus marcos.

A estas obras se podría añadir una serie de otras obras aisladas, de fragmentos, de atribuciones, etc. que muestran el influjo y el valor de esta escuela de arte, que dejó honda huella en nuestra cultura.

Los artífices.

Los jesuitas de Chile tuvieron siempre interés por traer al país artistas y artesanos extranjeros. El P. Alonso de Ovalle creyó civilizar a los indios con la música y por eso, cuando el rey hizo volver a los misioneros en la década de 1640, porque andaban vestidos de seglares a la usanza de su tierra, sospechando que era herejes, Ovalle guardó tres hermanos diestros en el arte de hacer instrumentos musicales para conducirlos a Chile y realizar tan ideal propósito. Algunos años antes había pasado el H. Berger de las misiones del Paraguay a Chile, para enseñar la música a los habitantes de Chiloé y había tenido un resultado feliz.

Igual encargo de importar jesuitas extranjeros llevó el P. Miguel de Viñas, y por una serie de contratiempos no pudo realizar esta petición.

El primer impulso serio se debe al H. Juan Bitterich. Era este hermano escultor y habiia hecho estatuas de Santos jesuitas para la iglesia de San Martín de Bamberg; posteriormente sirvió de escultor al Cardenal Lotario Francisco von Schönborn en su palacio de Pommersfelden. El Cardenal no quería dejarlo partir, pero al fin aceptó. Con quién vino a Chile es cosa poco clara y su venida debe estar vinculada al viaje de los procuradores PP. Antonio Covarrubias y Nicolás Kleffert y con alguno de ellos viajó a Chile. En 1715 aún estaba en Alemania y en 1720 aparece en el catálogo de Chile y fallece ese mismo año en Bucalemu el 31 de Diciembre. Bitterich escribió una carta a su provincial de la provincia de la Renania Superior, en que describe sus trabajos y pide hermanos coadjutores:

«Para hablar de mi cargo y ocupación: debo trabajar mucho para toda la provincia de Chile. Nuestros superiores en las diferentes casas necesitan estatuas, altares, imágenes y retablos, y los piden con insistencia, ya que no se encuentra en este país ni escultor ni constructor que domine su oficio a fondo. Dos procuradores irán ahora a Roma, llevarán consigo esta carta. Van con el deseo y encargo de traer jesuitas jóvenes de Alemania, especialmente hermanos que sepan algún oficio. Se necesitan dos carpinteros, dos albañiles y un escultor»[96].

Estos procuradores, PP. del Castillo y Ovalle trajeron una misión importante por el número de Hermanos y su calidad y por haber venido con ellos el P. Carlos Haimhausen de interesante actuación[97]. Por desgracia no pudieron venir trece hermanos, que en otras misiones tuvieron destacada actuación.

Como se trata de arte, mencionamos los que tuvieron actividad artística, aunque llevaron título de artesanos: Miguel Herre, carpintero, Antonio Miller, tornero, Francisco Sterzl, boticario, Juan Gallemayr, carpintero, Adán Engelhard, ebanista, escultor y arquitecto, Pedro Vogl, perito en trabajar el yeso. Sólo Gallemayr salió, los demás perseveraron. Se distinguieron en la arquitectura: Herre, Engelhard y Vogl. En 1740 fue nombrado procurador en Roma el P. Haimhausen y él va a traer otra partida de hermanos: Santiago Kellner, escultor y muy adelantado en el arte del dibujo, Juan Köhler, orfebre y platero, Juan Kollman, herrero, Juan B. Félix, fundidor de campanas, Santiago Rottmayr, herrero, Jorge Krazer, fabricante de órganos, Francisco Pöllands, platero y orfebre, Juan Redle, dorador y pintor, Pedro Ruez, fabricante de relojes, Francisco Grueber, carpintero, y Jorge Lanz, escultor. Haimhausen para justificar el número, al parecer excesivo, de hermanos, dice en un memorial: «como inteligentes en la labor del campo y otras artes enseñan a los indios lo que conduce para su temporal alivio y comodidad»[98]. En 1749 fue nombrado procurador el P. Baltasar Huever, que condujo a Chile siete hermanos; de ellos interesan: José Masner, carpintero, Jorge Franz, alfarero, José Ambrosi, pintor, Banito Grinner, albañil, y Juan Hagen carpintero. El único que no perseveró de las expediciones de Haimhausen y Huever, fue Jorge Lanz, escultor de brillante actuación.

Los trabajos de los hermanos los conocemos o porque se conservan hasta el día de hoy, o por las noticias de aquel tiempo o por los inventarios de 1767. Un libro singular es el libro de cuentas del Colegio Máximo, donde se van señalando como en un libro de contabilidad muchas obras, sus costos, el sitio a que fueron destinadas y otros detalles.

---

[96] J. Stöcklein, *Der neue Welt Bott* I, n. 206.

[97] W. Hanisch S.J., *El P. Carlos Haimhausen, precursor de la industria chilena,* en Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas, n. 10, (1973) 133-206.

[98] Archivo General de Indias (Sevilla) *Chile 542.*

El P. Pedro Weingartner describe así algo del trabajo de los hermanos, y por ser europeo se le puede creer sin pensar que exagera:

«La iglesia del Colegio Máximo se encontraba dañada y en parte destruida por el terremoto de 1730, pero habiendo regresado de Roma (el P. Carlos Haimhausen) en el espacio de dos años renovó y se puede decir que casi le levantó de nuevo con tal ornato, esplendor y magnificencia de arte, que en cualquiera parte de Europa luciría muchísimo. Resplandecen en ella por arte de los hermanos que trajo consigo, obras muy nuevas y preciosas; entre ellas las de los orfebres, pintores, ebanistas, escultores, herreros y otros, tan lucidas que a todos los que las miran, incluso a los europeos, causan admiración; en él se ve mármol hermosísmo, pero no es mármol, sino madera pintada como tal; en él se ven cristales lucidísimos, pero no son cristales, sino purísima plata, y así por el estilo todo lo demás. La torre es toda nueva y se levanta como un castillo muy hermoso, en cuyo ápice un espléndido reloj muestra las horas a los cuatro puntos cardinales y tiene seis excelentes campanas todas nuevas»[99].

Las obras realizadas por los hermanos, a veces las sabemos otras no, como pasa con los límites que separan el arte de la artesanía, donde en los antiguos talleres, cada artesano hacía su parte y si uno tallaba o esculpía, otro ponía los colores y otros detalles.

Los orfebres son elogiados por el P. Haimhausen en carta al P. Hoffreitter:

«También los demás hermanos trabajan egregiamente cada uno en su oficio, principalmente los dos orfebres HH. Pöllandt y Köhler, cuyas obras son la admiración de todos, y en particular una preciosísima custodia para la cual construyeron un trono de pura plata y de casi 300 marcos de peso»[100]. Por estas palabras vemos que toda la platería pasó por las manos de estos artistas verdaderamente refinados.

Los hermanos arquitectos se daban los modestos nombres de albañiles o carpinteros. El H. Engelhard ebanista, escultor y arquitecto, según su propia confesión, estuvo once años en el Colegio de Mendoza como carpintero y director de la fábrica o construcción. El H. Miguel Herre era carpintero y tuvo a su cargo la construcción del Colegio de Concepción, donde usó amarras de hierro platina, innovación que introdujo en Chile, por la primera vez, como nota Ernesto Greve en su Historia de la Ingeniería en Chile. Fue tambień carpintero y director de la construcción en el Colegio de Bucalemu, y arquitecto y director de la construcción de la casa e iglesia del Colegio de La Serena. Era esta iglesia de piedra labrada, de 49 varas de largo por 9,1/2 de ancho, con portada y torre del mismo material, suelos enladrillados y techo de tejas sobre enmaderación de tijerales entablados, pero sin colleras, a los lados

[99] Carta de Weingartner, 13 III 1755. Hauptstaatsarchiv München, *Jes. 595 III.*
[100] Haimhausen a Hoffreiter, 10 XI 1755. Hauptstaatsarchiv München, *Jes. 595 III.*

tenía dos naves de 16 varas y la sacristía era de arco de medio punto de piedra. El H. Pedro Vogl, experto en yeso, tuvo a su cargo la casa e iglesia del Colegio Máximo de San Miguel, fue arquitecto de los talleres de Calera de Tango y de su casa e iglesia; en 1740 hizo el plano del castillo de Valparaíso por encargo del Presidente Manso, de que hay dos ejemplares levemente diversos. Fue consultado para los trabajos del canal de Maipo y de la Catedral de Santiago. El H. José Mesner vivió en Concepción y probablemente tuvo a su cargo las construcciones de los jesuitas, cuando debió hacerse el traslado de la ciudad después de 1751. El H. Juan Hagen fue notable. Hizo el colegio e iglesia de San Pablo, que Haimhausen llamaba el mejor colegio de la provincia. Fue destinado por el gobierno para artífice de las fortificaciones de Valparaíso, donde construyó una fuente y otras obras de servicio público. En Valdivia tuvo también a su cargo el presidio de las fortificaciones de su frontera. Guill y Gonzaga lo llamaba «el más adelantado en el arte de las fortificaciones»[101]. El H. Benito Grimmer describe así sus actividades: «pasó al colegio de Santiago de Chile para los oficios de arquitectura, de que es profesor, para lo mismo al de Quillota, al de Mendoza y a la residencia de San Juan de Cuyo»[102].

No hay que ver tan sólo el trabajo de los arquitectos, sino la labor complementaria en imágenes, pinturas, altares, retablos, muebles de sacristía, puertas, ventanas, etc. Llegaban a veces a no desdeñar elementos importantes para la arquitectura como la cal, la madera, la piedra, excluyendo el mármol porque no lo había.

Los discípulos.

Se habla de los discípulos de los jesuitas, que siguieron la inspiración barroca, y también del pronto advenimiento de la arquitectura neoclásica, que cambió por lo menos el semblante de los edificios oficiales o religiosos.

El discípulo más curioso es el H. Jorge Lanz, venido con Haimhausen y muy pronto egresado de la orden. Desempeñó empleos públicos en la ciudad como alarife, etc, pero se le atribuye una obra maestra: el púlpito de la Merced. Los autores no están de acuerdo en los discípulos de los jesuitas, a veces los nombran, a veces niegan que alguno lo haya sido, o se refieren en general a su influjo.

Luis Alvarez Urquieta señala con sus nombres los artistas que recibieron influjo de los jesuitas. Coloca como probable a Ignacio Andía y Varela, y señala como discípulos al escultor Ambrosio Santelices, al pin-

---

[101] Archivo Nacional Santiago, Capitanía General 695.
[102] Archivo Histórico Nacional, Madrid, *Jes. 837 (1).*

tor Diego Guzmán, a Fermín Morales, escultor y pintor, a Godoy, que hizo el altar mayor de los agustinos, y al fundidor Rosauro Rojas[103].

Arturo Fontecilla Larraín dice que en 1767 se paralizaron los talleres de Calera de Tango que eran el centro de un movimiento artístico colonial. Ellos fijaron un estilo para todas las obras de plata, que desgraciadamente fue el barroco. Obedeciendo a aquella perniciosa influencia, los plateros coloniales del siglo XVIII cayeron en esas fantasías, y los hermanos jesuitas venían imbuidos en esas mismas ideas y con este estilo barroco fundaron escuela en Chile. Después de la expulsión de la Compañía de Jesús, el barroquismo fue la ornamentación preferida de los plateros coloniales[104].

Eugenio Pereira Salas consagra un capítulo a la pintura y escultura en la época barroca americana, otro a la preponderancia artística de los jesuitas, y aunque en la platería, por influjo de Fontecilla Larraín, señala el estilo barroco, en el resto prefiere hablar del estilo jesuita. Finalmente el capítulo que sigue, se llama La persistencia barroca[105].

Alfredo Benavides Rodríguez dividió el arte del período colonial en cuatro épocas, de las cuales la tercera es la barroca (1600-1750)[106].

Si se examinan los historiadores del arte chileno colonial se ve que con el tiempo se va afirmando la idea de la existencia de un período barroco, que en algunos aspectos deriva francamente de la Compañía de Jesús.

CONCLUSIÓN.

Ovalle, Rosales, Viñas y los artistes bávaros nos dan fundamento para hablar de un barroco jesuita chileno, y el análisis que hemos hecho tuvo por objeto señalar los rasgos salientos de esta escuela y dejar en claro su existencia, su vigencia e influjo, especialmente en los siglos XVII y XVIII, en Chile.

SUMMARY

The characteristics of baroque are splendour of form in architecture and stylistic expression of ideas in literature; other characteristics not to be ignored are its intellectual principles and some moral norms related to its ideas. Baroque flourished with such grandiose display in the brilliant courts of Spain, Italy and Germany that some thought its existence was impossible outside of those set-

---

[103] L. ALVAREZ URQUIETA, *La pintura en Chile durante el período colonial* (Santiago 1933) 43-45.

[104] A. FONTECILLA LARRAÍN, *Apuntes para la historia de la platería en Chile.* En Revista Chilena de Historia y Geografía, tomo 85, número 95, p. 91.

[105] E. PEREIRA SALAS, *Historia del arte en el Reino de Chile* (Santiago 1965) 59 80 y 118.

[106] A. BENAVIDES RODRÍGUEZ, *La arquitectura en el Virreinato de Perú y Capitanía General de Chile* (Santiago 1941) 169.

tings. Cultural phenomena, however, appear in greater or lesser degree in all the diverse regions that have felt the influence of a prevailing tendency. Hence, it is an interesting project to pursue the traces of baroque far from its central point of shining glory, but, admittedly, one must proceed with due moderation.

The authors and artists studied in this essay were for the most part Europeans, and had been in contact with baroque in its places of origin. Ovalle, although born in Chile, wrote his book in Europe. Rosales set out for America at 25 years of age. Viñas, who traveled to America, returned to Europe as agent of the missions. The German artisans went to America without ever returning, but the one who promoted their work, Haimhausen, went out to Chile as a young man, and then in his maturity came back to Europe as agent of the missions. Living in Europe made it possible for all of these individuals to perceive with greater intensity the essence of baroque.

The case of Alonso de Ovalle is exceptional. His *Historica relación del reino de Chile,* published in 1646 in two languages is a noteworthy synthesis of baroque, both in regard to style, which reflects cultism and concettism and in regard to baroque views of life, which show up throughout the book. In the life of the author himself his sensitivity seems to have been moulded entirely in the mentality of his century.

Diego de Rosales wrote his *Historia general de Chile* in the manner of baroque authors. Like Hurtado de Mendoza in the *Guerra de Granada* he imitated classical writers. From Livy for example he took the religious spirit, the prolix descriptions of battles and the numerous, lengthy speeches. He imitated Father Mariana in making a synthesis of general history and giving philosophical and moral explanations. In all his works honour, bravery, high-mindednes and religion — all these ideals of the baroque period — were present with varying emphases and shades. The style of Rosales participated in the currents of cultism and concettism as can be seen especially at the beginning of his books and chapters.

Oratory was the precipice where baroque fell and crumbled. P. Viñas gives us an example in his funeral oration for Bishop Puebla. Since he came in the period, his style is not circumscribed by the baroque schools; moreover, the author's philosophical bent inclined him more toward a macabre vision of death that likens him more to Valdés Leal than to the more serene model Bernini.

P. Carlos Haimhausen was familiar with Bavarian baroque, with charming rococo. In his native Bavaria he was to feel the influence of Cuvilliés. Haimhausen brought to Chile the best Bavarian artists and artisans he could find. They gave Chile an artistic splendour in architecture, sculpture, gold-and silversmithery that made a beautiful sunset out of the eighteenth-century fall of the Jesuits. It is a pity that the traces have in great part been erased by earthquakes, destruction and theft, but at least some vestiges remain that speak of their splendour.

This recalling of Jesuit baroque in Chile shows us that the spread of the achievement of a culture produces valuable works in a broad geographic area without producing a work of genius.

EL MOTÍN DE ESQUILACHE Y SUS CONSECUENCIAS SEGÚN LA CORRESPONDENCIA DIPLOMÁTICA FRANCESA

PRIMERA FASE DE LA EXPULSIÓN Y DE LA EXTINCIÓN DE LOS JESUITAS

JOSÉ A. FERRER BENIMELI - Universidad de Zaragoza.

El tema siempre apasionante y apasionado de la expulsión de los jesuitas por Carlos III ha recibido todo tipo de tratamiento por la historiografía tradicional si bien hoy día, después de los recientes estudios realizados sobre el motín de Esquilache y sus consecuencias, empiezan a mejor situarse las coordenadas que permiten ver con más claridad lo que antes quedaba difuminado o deformado por polémicas de escuela o simplemente por ideologías más deseosas de justificar o culpar actitudes que de comprenderlas y explicarlas[1].

---

[1] G. ANES, *Antecedentes próximos del motín contra Esquilache.* Moneda y Crédito 128 (1974) 219-224; C. EGUÍA, *Un supuesto cómplice del motín de Esquilache. El abate montañés Gándara.* Boletín Biblioteca Menéndez y Pelayo (Julio-Sept. 1934); C. EGUÍA, *Los jesuitas y el motín de Esquilache* (Madrid 1947); T. EGIDO, *Oposición radical a Carlos III y expulsión de los jesuitas.* Boletín de la Real Academia de la Historia CLXXIV (III, 1977) 529-545; T. EGIDO, *Motines de España y proceso contra los jesuitas. La «pesquisa reservada de 1766».* Estudio Agustiniano XI (II 1976) 219-260: C. CORONA, *El motín de Zaragoza del 6 abril de 1766.* Revista Zaragoza 14 (1961) 197-228; C. CORONA, *El poder real y los motines de 1766* en *Homenaje al Dr. Canellas* (Zaragoza 1969) 259-274; C. CORONA, *Los sucesos ocurridos desde marzo a mayo de 1766 en Tobarra, Oviedo, Totana, Cuesada y Lietor.* Cuadernos de Investigación III (1977) 99-120; L. FRÍAS, *Los jesuitas y el motín de Esquilache en la «Historia de España» por Rafael Altamira.* Razón y Fe XXIX (1911) 161-178 277-287; J: NAVARRO, *Hace doscientos años. Estado actual de los problemas históricos del «motín de Esquilache»* (Madrid 1966); R. OLAECHEA, *Contribución al estudio del «Motín contra Esquilache» 1766* en *Estudios en Homenaje al Dr. Frutos* (Zaragoza 1977) 213-374; R. OLAECHEA, *Resonancias del motín contra Esquilache en Córdoba (1766).* Cuadernos de Investigación IV (1978) 75-124; ID. en *Actas I Congreso Historia de Andalucia* IV (Córdoba 1978) 81-112; J.M. PALOP, *Hambre y luchas antifeudales: las crisis de subsistencias en Valencia (s. XVIII)* (Madrid 1977); L. RODRÍGUEZ, *El motín de Esquilache y las crisis del Antiguo Régimen.* Revista de Occidente 107 (1972) 200-247; L. RODRÍGUEZ, *Los motines de 1766 en provincias.* Revista de Occidente 122 (1973) 183-207; P. RUIZ, *Los motines de 1766 y los inicios de la crisis del «Antiguo Régimen»* en *Estudios sobre la revolución burguesa en España* (Madrid 1979) 29-112; J. SOUBEYROUX, *Le «motin de Esquilache» et le peuple de Madrid.* Cahiers du monde Hispanique et lusobrésilien «Caravelle» 31 (1978) 59-79; P. VILAR, *El motín de Esquilache y las crisis del antiguo régimen.* Revista de Occidente 36 (1972) 233-239 243-246.

En este sentido la catalogación y puesta a disposición pública de parte del Archivo de Campomanes[2] y en especial la publicación del «desaparecido» Dictamen Fiscal de expulsión de los Jesuítas de España[3] ha servido para actualizar el tema y descubrir no pocas claves del mismo.

A modo de complemento y sin ánimo de exclusivismos informativos puesto que se trata de una fuente repetidas veces consultada, aunque solo en parte utilizada — como son los Archivos Diplomáticos del Quai d'Orsay — quisiera ofrecer cómo fue visto desde la óptica oficial francesa, es decir desde el prisma del embajador francés en Madrid, marqués de Ossun y su primer ministro en París, el duque de Choiseul, el tema del motín de Esquilache, y cómo se fue configurando el cuadro de culpabilidades que acabaría con la expulsión de España, primero, y la extinción más tarde de los jesuitas.

El hecho de que ni Rousseau, ni Danvila o Ferrer del Río, ni tampoco Pastor o el P. March[4] aludan apenas a esta correspondencia, y mucho menos la utilicen en su justa medida, me ha parecido que, tal vez, sirva de utilidad algún comentario sobre cómo se vieron y juzgaron los sucesos de España desde la embajada francesa en España, y el papel que en ellos ejercieron el duque de Choiseul y su embajador el marqués de Ossun en dos breves períodos de tiempo en los que se puso en marcha la expulsión y la extinción de los jesuitas, a saber, para el primer caso en los meses que siguieron al motín de Madrid (fines de marzo 1766 a fines de octubre del mismo año), y para el segundo los que siguieron a la expulsión de los jesuitas de España, concretamente de marzo a agosto de 1767.

Von Pastor afirma que los informes más cercanos al motín de Esquilache o de los sombreros coinciden en afirmar que solo había participado en ellos el pueblo bajo, sin existir indicio alguno de la menor participación del clero o de los jesuitas[5]. Afirmación que el historiador

---

[2] J. Cejudo, *Catálogo del Archivo del Conde de Campomanes. (Fondos Carmen Dorado y Rafael Casset)* (Madrid 1975).

[3] P. Rodríguez de Campomanes, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-67).* Edición de J. Cejulo y T. Egido (Madrid 1977). El fiscal Gutiérrez de la Huerta habla de que la primera parte del Dictamen había desaparecido de los Archivos públicos, y lo hace en octubre de 1815 cuando se planteó la cuestión del restablecimiento y vuelta de los jesuitas a España. Gutiérrez de la Huerta, *Dictamen del Fiscal don Francisco Gutiérrez de la Huerta, presentado y leído en el Consejo de Castilla (1815), sobre el restablecimiento de los Jesuitas* (Madrid 1845).

[4] F. Rousseau, *Expulsion des Jésuites en Espagne. Demarches de Charles III pour leur sécularisation.* Revue del Questions Historiques 75 (1904) 113-179; F. Rousseau, *Règne de Charles III en Espagne* (Paris 1907); M. Danvila, *Reinado de Carlos III* (Madrid 1891); A. Ferrer del Río, *Historia del reinado de Carlos III en España* (Madrid 1856); L. Pastor, *Historia de los Papas en la época de la monarquía absoluta* XXXVI (Barcelona 1937); J.M. March, *El restaurador de la Compañía de Jesús, beato José Pignatelli, y su tiempo* I (Barcelona 1935).

[5] Pastor XXXVI 354-355.

de los Papas basa en la circular del Gobierno dirigida el 26 de marzo — es decir al día siguiente de concluir el tumulto de Madrid — a los embajadores extranjeros, en la que se señala como única causa de la sonada la prohibición de la capa de gran vuelo y del sombrero aliancho, y en la que se asegura que no pudo darse con ningún dirigente[6]. También coinciden en la misma apreciación las primeras cartas de Carlos III a Tanucci del 26 de marzo y 1° de abril; las de Roda a Azara del 26 de marzo y 27 de mayo, y los informes del nuncio al cardenal secretario de Estado, también del 26 de marzo[7].

Incluso en el extenso escrito dirigido a Choiseul por Grimaldi el 2 de abril de 1766 se insiste en que en los tumultos solo había tomado parte el pueblo bajo, y que «las malas cosechas de los últimos años, la carestía de víveres, el odio contra Esquilache exasperado por la idea de ser él responsable de las deficiencias en el aprovechamiento de víveres, y la prohibición de cierta clase de sombreros y capas provocaron el motín». En la misma línea están los informes dirigidos al ministro de Gracia y Justicia por el corregidor de Madrid, Alonso Pérez Delgado (15 abril), por el conde de Aranda (9 abril) y por Valle de Salazar (3, 5 y 6 abril)[8].

De estos documentos los más próximos a los acontecimientos en el tiempo y en el espacio — concluye Pastor — «se desprende que ni contra el clero en general, ni contra los jesuitas en particular se alzaron acusaciones de haber promovido o fomentado el motín»[9].

Sin embargo en la detallada relación que de la revuelta iniciada en Madrid el 23 de marzo de 1766 hizo el embajador francés desde Aranjuez el 27 de marzo, es decir tan solo dos días después de que se calmaran los amotinados madrileños, hay ya desde las primeras líneas una alusión directa a los presuntos autores del que la historiografía tradicional viene en llamar «motín de Esquilache», y que el profesor Olaechea prefiere denominar «motines contra Esquilache»[10]: «Hubo, señor, una revuelta en Madrid comenzada el 23 hacia la tarde por el pueblo más bajo, pero verosímilmente fomentada y sostenida por los sacerdotes, por los frailes y por gentes de una especie más considerable que el bajo pueblo o simples artesanos»[11].

---

[6] Minuta para las cartas de noticias que se escriben a las Cortes, del 26 de marzo de 1766. Archivo de Simancas, *Gracia y Justicia 1009*.

[7] Citados por Pastor (v. nota 5).

[8] Danvila III 23; Rousseau 125. Para Pastor el documento más ponderado a este respecto es el extenso informe del conde de Aranda.

[9] Pastor XXXVI 355-356.

[10] Olaechea (vid. nota 1).

[11] París, Archives Diplomatiques, *Correspondence Politique, Espagne 545*. 227-240. Aranjuez, 27 marzo 1766 (Détail de la revolte arrivée à Madrid le 23). En lo sucesivo A.D.P. *545*. Aquí Ossun se adelantó a cualquier otro político, pues Du Tillot, Tanucci... no llegan a la misma conclusión hasta fines de abril, es decir un mes más tarde.

Y más adelante cuando relata la participación de franciscanos y dominicos en un intento por calmar al pueblo que quiso ver el rey en el balcón del palacio, vuelve a insistir en la misma idea: «hay que destacar, señor, que solo la canalla entró en el patio del palacio, y que los sacerdotes, frailes y gentes distinguidas entre la burguesía, que habían sostenido la sedición no se hicieron visibles»[12].

Quienes eran esos sacerdotes y frailes no lo especifica el embajador Ossun en su relato del 23 de marzo, ni en los despachos de días sucesivos en los que va siguiendo paso a paso la evolución de los sucesos. Sin embargo sí que vuelve a insistir en la premeditación y no espontaneidad de los sucesos de Madrid. Y lo hace concretamente en una carta cifrada, del 10 de abril de 1766, a propósito del motín de Zaragoza, y la reacción de la nobleza, capítulo y burgueses que tomaron las armas y acabaron con los amotinados, sin necesidad de recurrir a la guarnición de la ciudad a la que pidieron que no se mezclara en este asunto[13]. El comentario del embajador francés es tajante: «Es así, señor, como deberían haberse comportado en Madrid, donde la seguridad que la parte sana de los habitantes ha mostrado durante el tumulto prueba bastante claramente que allí había un complot unánimemente formado para echar al marqués de Esquilache»[14].

---

[12] Ibid.

[13] Precisamente sobre el desarrollo del motín de Zaragoza envió Ossun también una interesante y no conocida relación escrita por uno de los hermanos del conde de Fuentes, es decir por uno de los Pignatelli, muy probablemente el canónigo Ramón, según se puede deducir del contexto, aunque es cierto que los otros dos hermanos, los jesuitas José y Nicolas, también tuvieron una participación activa en sus intentos por apaciguar los desórdenes (March I 87-90). La relación en cuestión, escrita con el calor y viveza de quien estuvo directamente implicado junto al arzobispo de Zaragoza en ayudas humanitarias, nos da una visión algo distinta y complementaria de esa otra versión oficial de Tomás Sebastián Latre, que más tarde haría imprimir el capitán general de Zaragoza. Vid. T.S. Latre, *Relación individual y verídica del suceso acontecido en la ciudad de Zaragoza el día 6 de abril de 1766 y de todos sus demás progresos* (Zaragoza 1766). Así como en la versión oficial el protagonismo del relato gira en torno al capitán general, marqués de Castelar, en la versión manuscrita conservada en París es el arzobispo de Zaragoza, Mons. Luis García Mañero, la figura que más destaca. A.D.P. *545* 272-276. Aranjuez, 14 abril 1766 (Relation particulière et très exacte de la revolte qu'il y a eu dernièrement à Saragosse). Apenas cuatro días antes escribía Ossun que el Rey de España había decidido tener «un Consejo de Estado compuesto de los Secretarios de Estado, del duque de Alba, el conde de Fuentes, el duque de Sotomayor y su hermano Massones». Y añadía: «El motivo ha sido la revuelta que ha hubido en Zaragoza el 6 de este mes, en la que el bajo pueblo atacó la casa del Intendente y las de tres o cuatro particulares, bajo pretexto de que monopolizaban los granos y el pan. La canalla saqueó estas cuatro o cinco casas e incluso las incendió. Los propietarios tuvieron la suerte de salvarse. En estas circunstancias la nobleza, el capítulo y los burgueses tomaron las armas y rogaron al marqués de Castelar, que había reunido la guarnición, a que no se mezclara en este asunto. Cayeron sobre los amotinados y mataron un número considerable, y finalmente fueron todos expulsados de la ciudad». Ibid. 264-266 (cifrada). Aranjuez, 10 abril 1766, Ossun a Choiseul. El hecho de que figure el conde de Fuentes en este consejo extraordinario tal vez se deba más que a su calidad de embajador en París, al hecho de ser zaragozano y tener información confidencial de uno de sus hermanos de lo ocurrido en Zaragoza. En carta del abate Beliardi al duque de Prastin, fechada el 14 de abril, también figura el conde de Aranda formando parte del consejo extraordinario. Ibid. 285-286. Aranjuez, 14 abril 1766, Beliardi al duque de Prastin.

[14] Ibid. 265. Aranjuez, 10 abril 1766 (cifrada), Ossun a Choiseul.

Complot sobre el que una semana después vuelve a insistir, pues a mediados de abril, o si se prefiere 25 días después del estallido de la revuelta de Madrid, todavía aparecían en la capital «carteles, pasquinadas y cartas anónimas»[15]. Ello lleva al embajador francés a deducir de forma natural que «personas por encima de la hez del pueblo han fomentado y fomentan quizás todavía el espíritu de sedición»[16].

Aquí coincide Ossun con lo que ya Aranda apuntada en su informe del 9 de abril 1766 cuando llama la atención precisamente sobre el sinnúmero de pasquines revolucionarios, por medio de los cuales «otra clase procuraba excitar al pueblo y explotar su originaria actitud en la consecución de su propios designios»[17].

En este tema existía total sintonía entre Ossun y Choiseul, pues este último escribia desde Versailles el 29 de abril insistiendo «sobre el despotismo de los frailes que han podido dar lugar a las sediciones de Madrid»[18]. El 6 de mayo volvía Choiseul a la carga desconfiando de los testimonios de sumisión y fidelidad que Su Majestad Católica había recibido de la mayor parte de las ciudades de su reino. Para él el fuego todavía no estaba apagado en todas las provincias de España y sabía de muy buena fuente que recientemente había habido motines populares en la frontera cerca de Bayona, y especialmente en Fuenterrabía. Por esta razón aboga por medidas del «rigor más severo»; las únicas que podían «detener al populacho y hacerlo entrar en los deberes de la obediencia más entera a la autoridad del Gobierno». Más aún, no se conseguiría nada hasta que «se llegara a descubrir los instigadores» tanto de Madrid como de Zaragoza[19].

---

[15] Ya el 10 de abril, en despacho cifrado, decía Ossun: «Aquí llueven cartas anónimas al Rey y a sus ministros. Unas son insolentes o llenas de una crítica amarga sobre la mala administración. Otras carecen de sentido; otras, en fin, están bien razonadas. Grimaldi es atacado personalmente y maltratado por esta vía despreciable; y se ha llegado a escribirle que si no dejaba al ministerio ya estaba cargado el fusil que debía matarle; y por esto por la única razón de que es extranjero, pues, por otro lado, no hay nada que imputarle y es, en general, bastante amado y estimado. Creo que está afectado por estas amenazas, pero espero que acabará por tranquilizarse». Ibid. 264 (cifrada). Aranjuez, 10 abril 1766, Ossun a Choiseul. El 17 de abril volvía Ossun sobre el mismo tema: «El marqués de Grimaldi, señor, ha sido maltratado por cartas anónimas, sin otro motivo que el que los españoles no quieren a un extranjero en el ministerio... No obstante sea que esto venga del público, sea que alguna cábala particular quiera aprovechar la circunstancia, es cierto que se busca el inquietarle y alarmarle». Ibid. 297. Aranjujez, 17 abril 1766, Ossun a Choiseul.

[16] Ibid. 296 (cifrada). Aranjuez, 17 abril 1766, Ossun a Choiseul.

[17] Archivo de Simancas *Gracia y Justica 1009.* Cfr. un breve extracto de este documento en PASTOR XXXVI 669-670. En el despacho del nuncio en Madrid, del mismo día 29 de abril de 1766, se vuelve a insistir que «según el sentir de personas conspicuas no precedió confabulación de ninguna especie, sino que el tumulto fue exclusivamente la espontánea explosión de la pasión popular y no el resultado de la meditación» Vid. PASTOR XXXVI 356.

[18] A.D.P. *545* 338. Versailles, 29 abril 1766. Choiseul a Ossun.

[19] Ibid. 363. Versailles, 6 marzo 1766. Choiseul a Ossun.

En esta ocasión el embajador francés se mostró en desacuerdo con Choiseul en lo relativo a la tranquilidad del país, pues en el despacho cifrado del 12 de mayo se esforzó por convencer al ministro francés de que en Zaragoza la fidelidad y el rigor, con los que se había comportado la parte más sana de los habitantes de la ciudad, «habían establecido sólidamente el espíritu de sumisión y tranquilidad». Tan sólo — añade el embajador — hubo algunos movimientos «en cuatro o cinco ciudades o aldeas de España con ocasión de la carestía de pan», pero como habían sido provocados por el bajo pueblo «y los principales habitantes se apresuraron a apaciguar el tumulto, estas ligeras sacudidas no tuvieron ninguna consecuencia y todo está general, y totalmente pacificado»[20].

En realidad aquí el marqués de Ossun parece ser que no estaba correctamente informado, pues no fueron cuatro o cinco, sino casi un centenar los pueblos y ciudades que experimentaron motines por esas fechas[21].

Lo que sí llama la atención es la contraposición que de forma constante hace Ossun entre la capital y aquellas ciudades y pueblos donde el motín fracasó porque los «principales» o la «parte más sana de los habitantes» habían reaccionado y apaciguado el tumulto. Sin embargo en Madrid el caso era distinto ya que precisamente eran los «principales» los que estaban detrás del motín, manipulando al bajo pueblo. Quienes eran estos «principales» de Madrid lo especifica nuevamente, al igual que lo hiciera al relatar de Madrid:

> «No creáis, señor que el populacho español haya tomado el partido general de las revueltas. Estad seguro que solo lo hizo en Madrid, y al presente se sabe bien que el pueblo fue solo el instrumento del que los sacerdotes y frailes se han servido, bajo el manto de la religión y con la ayuda del fanatismo, ignorancia y superstición. Pero tampoco hay que creer, señor, que el espíritu de sedición sea general entre los sacerdotes y frailes; son personajes principales del clero los que han puesto un cierto número de sus subalternos en movimiento»[22].

A continuación, el embajador francés explica «el verdadero motivo de esta detestable intriga», que no era otro, para él, que la reforma del escusado llevada a cabo por el marqués de Esquilache, y elevado a doce millones de reales por año; así como la cuestión del diezmo sobre las tierras de regadío.

---

[20] Ibid. 371-378 (cifrada). Aranjuez, 12 mayo 1766. Ossun a Choiseul.

[21] El 26 de mayo vuelve a insistir Ossun desde Aranjuez en la cuestión de la tranquilidad reinante en el país: «Estad persuadido, señor, a pesar de los avisos que os llegan de varias provincias de España, que el espíritu de tranquilidad y sumisión está restablecido en general en este Reino». Ibid. 431. Aranjuez, 26 mayo 1766. Ossun a Choiseul.

[22] Vid. nota 20. El nuncio ya puso en guardia al Vaticano, el 15 de abril, ante los rumores que empezaban a circular sobre la culpabilidad del clero. Vid. PASTOR XXXVI 356.

De hecho la visión de Ossun, a primera vista un tanto parcial en la motivación del motín, está matizada en este mismo despacho cifrado del 12 de mayo de 1766, en el que también habla de la «extrema pobreza del populacho español», si bien no todas las provincias del reino estaban en la misma situación. Para el marqués de Ossun «los pueblos eran laboriosos en Galicia, Vizcaya, Navarra, Çataluña y en el Reino de Aragón». Tan sólo en las Andalucías y las Castillas, sobre todo la Nueva, la pobreza era extrema; y la causa venía de que la mayor parte de las tierras pertenecían directamente al Rey, a los Grandes señores, al clero secular y regular. Y añade: «Estos señores descuidan la agricultura; el clero y especialmente los frailes la explotan ellos mismos, y los campesinos que no tienen tierras en propiedad solamente pueden subsistir con el trabajo de sus manos o pidiendo limosna, y es esto último lo que de ordinario se prefiere»[23].

La solución para el embajador francés era fácil de remediar «dando las tierras al pueblo con un cánon en granos proporcional a la fertilidad del suelo». De esta forma los propietarios no perderían sino todo lo contrario, y el Estado obtendría una gran ventaja.

Otra de las causas de la Pobreza del pueblo era consecuencia, según Ossun, de los derechos considerables que estaban impuestos sobre el consumo con el nombre de alcabalas y millones y rentas provinciales; derechos que suplían al tributo real que no existía en España[24].

En qualquier caso el marqués de Esquilache «era tan universalmente odiado que toda la nación ha aprobado públicamente lo sucedido, a pesar del método violento y criminal». Y es aquí donde, de nuevo, vuelve a aflorar la idea de un motín de corte manipulado y no espontáneo: «Se han servido de la carestía del pan y de los comestibles, del bando contra las capas para agitar al bajo pueblo. Se le ha hecho romper las farolas para excitarlo»[25].

Y todavía insiste en la idea del complot, esta vez en el intento de extensión del mismo a otras ciudades: «La sacudida de semejante acontecimiento ha excitado a particulares, que seguramente no habían tenido parte alguna en el complot, a escribir cartas anónimas, a divulgar pasquines y a desafiar al Gobierno. Se sabe que han salido de Madrid insinuaciones a varias ciudades de provincias para comprometerlas a imitar a la capital, pero felizmente no lo han conseguido»[26].

El plan de los complotistas — siempre según el despacho cifrado del 12 de mayo de 1766 del embajador francés — era «elegir el momen-

---

[23] A.D.P. *545* 371-378 (vid. nota 20).
[24] Ibid.
[25] Ibid.
[26] Ibid.

to en el que el Rey de España haría la estación del jueves santo para coger al marqués de Esquilache que debía acompañarle, pasearle por las calles sobre un asno, colgarlo a continuación en la plaza mayor, y venir inmediatamente a pedir a Su Majestad Católica lo que fuere»[27].

Queriendo el Rey de España conocer «los verdaderos autores de la revuelta, se le ha asegurado que el vil pueblo solo había sido el agente, pero — prosigue el embajador — parece ser que los que podrían y deberían descubrir a estos autores no se prestan a los deseos del soberano, y que se contentan con establecer una buena policía[28] y tomar medidas seguras para que no vuelva a suceder jamás en Madrid un escándalo semejante»[29].

Esta situación de «falta de interés» por descubrir a los culpables se empieza a clarificar a los pocos días cuando el 19 de mayo entran ya en escena los jesuitas a propósito del exilio del marqués de la Ensenada. Se trata nuevamente de una carta cifrada en la que Ossun hace saber al jefe de la diplomacia francesa que «el rey de España piensa como vos». Tras estas halagadoras palabras, y por supuesto diplomáticas por partida doble, viene la explicación de la coincidencia de pensamiento: «Que aunque el movimiento de seducción que hubo de parte del bajo pueblo en la capital y en algunas otras ciudades de su reino se haya apaciguado totalmente, es de la mayor importancia descubrir a los instigadores y conductores secretos del populacho»[30].

Con esta nueva manifestación, compartida al menos a triple banda — Carlos III, Ossun y Choiseul — de un motín dirigido por la clase nobiliaria y eclesiástica, se expresa así el embajador de Francia: «Carlos III me ha hecho saber, a este respecto, las investigaciones más exactas y seguidas. Pero, hasta el presente, no han tenido todo el éxito deseable. No obstante he comprendido que había algunos indicios que naturalmente deberán conducir al conocimiento de los culpables»[31].

---

[27] Ibid.

[28] Los despachos de Ossun, tanto de fechas anteriores como posteriores, están llenos de elogios a la actuación del conde de Aranda en su misión de control y limpieza de Madrid. Así, por ejemplo, escribía el 12 de mayo: «El conde de Aranda cumple con la mayor distinción el importante cargo que le ha sido confiado, y ya ha establecido una excelente policía en Madrid. Reina en la ciudad mucha tranquilidad». Ibid. 383. Aranjuez, 12 mayo 1766. Poco después volvería sobre el mismo tema: «No hay duda, señor, de que la tranquilidad reina en Madrid, así como en toda España. El conde de Aranda ha establecido en la capital una policía muy exacta cuyo mantenimiento parece físicamente asegurado, sea por el cuidado que ha tenido de hacer detener a los vagabundos y malhechores, y de hacer salir de la ciudad a todos los sacerdotes y personas que revolvían en ella sin tener destinos ni obligaciones conocidas, forzando a los eclesiásticos a volver a sus diócesis y a los regulares a sus provincias; sea por las tropas, con un total de 10.000 hombres, que hay actualmente en Madrid». Ibid. *546* 14-16. Aranjuez, 2 junio 1766. Ossun a Choiseul.

[29] A.D.P. *545* 371-378 (Vid. nota 20.

[30] Ibid. 412-414 (cifrada). Aranjuez, 19 mayo 1766, Ossun a Choiseul.

[31] Ibid.

Y a continuación vienen ya las alusiones al binomio marqués de la Ensenada — jesuitas: «Es cierto, señor, que el marqués de la Ensenada no está entre ellos [los culpables]. Es todo lo que de positivo he podido descubrir hasta el presente sobre lo que le concierne. Pero no descuidaré nada para poder daros las aclaraciones que el rey desea a esta respuesta»[32]. El marqués de la Ensenada — prosigue en un intento de retrato de su figura y actividades —

«tuvo la desgracia de ser nombrado por una parte de los sediciosos de Madrid para reemplazar al marqués de Esquilache. Es naturalmente intrigante y ha mostrado ambición. Su casa estaba siempre llena de sacerdotes, frailes y jesuitas. Tenía protegidos en la Magistratura, en las finanzas y en todos los Despachos. Apenas había empleo que no lo solicitara vivamente para alguno de sus protegidos, ya se tratara de acomodar un proceso, o de hacer una boda. Los grandes y los pequeños se dirigían a él»[33].

Y a continuacción viene una frase que es clave dada la persona de que se trata: «El confesor del Rey le mira como el mayor amigo de los jesuitas».

Sin embargo Ossun había tardado casi un mes en descubrir la clave del trinomio Ensenada-Jesuitas-Motín, pues en su despacho del 21 de abril se expresaba en términos muy distintos, reconociendo que ignoraba el motivo del exilio:

«El marqués de la Ensenada ha dejado Madrid el 18 del corriente con orden de dirigirse a una ciudad de Castilla la Vieja que se llama Medina del Campo. Se me ha asegurado que se le permitirá fijar su resistencia en Valladolid. Ignoro el verdadero motivo del exilio. Pero cualquiera que sea, las circunstancias presentes aumentan mucho el desagrado. Todo está tranquilo y en obediencia en Madrid»[34].

Pero si Ossun informaba a Choiseul el 19 de mayo del protagonismo de los jesuitas en el motín de Madrid, Tanucci lo hacía seis días antes a Catanti: «Ya se ha llegado en España a la persuasión de que la desgracia ha procedido y procede todavía de la canalla clerical, y en verdad de la clase más intrigante, los jesuítas, entre los cuales se han señalado un cierto P. López y un P. Zito como satélites de don Zenón (Ensenada), quien, como sabrá, ha sido desterrado a Medina del Campo»[35].

Como contrapunto y explicación de las medidas tomadas contra Ensenada aparece en la correspondencia diplomática francesa otro personaje importante del momento: al duque de Alba, que había entrado en los Comités. Precisamente un par de días antes, el 17 de mayo, era el

---

[32] Ibid.
[33] Ibid.
[34] Ibid. 313. Aranjuez, 21 abril 1766. Ossun a Choiseul.
[35] Citado por PASTOR XXXVI 359.

abate Beliardi — pieza clave de la embajada en España — el que daba noticias del Comité que se había formado entre los Consejeros de Estado y demás secretarios de Estado a fin de discutir las medidas a tomar. Dicho Comité estaba integrado por el duque de Alba, el conde de Fuentes, Wall, el duque de Sotomayor, Massones su hermano, el marqués de Grimaldi, Roda, Muniain, Muzquiz y Arriaga[36]. De todos ellos, según Beliardi, dos eran claves: el conde de Fuentes y el duque de Alba. Pero entre ambos había un punto de discordia. Fuentes era pro-jesuita[37] pues tenía dos hermanos jesuitas, José y Nicolás Pignatelli en tanto que el duque de Alba no ocultaba su enemiga contra esa Orden. Pero este antagonismo dentro del Comité se resolvió rápidamente. «El conde de Fuentes — escribe Beliardi — se va a Francia[38], así que el hombre que inspira más respeto y que goza de doto el crédito en esta asamblea es, sin réplica, el duque de Alba»[39].

A continuación describe así el abate Beliardi al duque de Alba:

> «Este señor es de carácter violento, siempre tiene rarezas y está lleno de la ambición de gozar, solo y sin competidores, las bondades y confianza de su señor. Todos sus cuidados se dirigen actualmente a conseguir este grado de confianza del Rey»[40].

Uno de estos iba a ser precisamente el marqués de la Ensenada. Ossun se ocupa de él poco después de que lo hiciera Beliardi, y nos dice que Ensenada «no era estimado y mucho amado por S.M.C.». Por su parte «los Ministros estaban quizá importunados de sus continuas solicitaciones». Todas estas circunstancias reunidas — añadirá el embajador — «parecen haber bastado, sobre todo en un momento de inquietud y de turbación para hacer exiliar al marqués de la Ensenada a

---

[36] Sobre este Consejo vid. nota 13.

[37] Por esta razón Ossun, en el despacho cifrado del 10 de abril, ya prevenía a Choiseul que «no comunicara sus reflexiones a Magallón (secretario de la embajada española en París) ya que lo más probablemente daría cuenta de ellas a su superior, lo que le podría saber mal». Por otra parte «las personas que han tenido la amistad y la confianza de informarme podrían encontrarse comprometidas». A.D.P. *545* 271 (cifrada). Aranjuez, 10 abril 1766. Assun a Choiseul.

[38] Reincorporándose a su destino de embajador español en París, cargo que venía ejerciendo desde el 26 de febrero de 1764 en que presentó sus credenciales a Luis XV sustituyendo en el cargo al marqués de Grimaldi. El conde de Fuentes había sido hasta entonces embajador en Londres.

[39] A.D.P. *545* 401-408. Madrid, 17 mayo 1766. Beliardi a Choiseul.

[40] Ibid. Sin embargo un mes más tarde Ossun informaba a Choiseul que «parecía cierto que el duque de Alba no conseguiría tomar influencia en los negocios estando previsto que el comité al que asistían los consejeros de Estado no duraría mucho tiempo, y que no se establecería el Consejo de estado, según el proyecto que había formado el marqués de Grimaldi». Ibid. *546* 81-82. Aranjuez, 19 junio 1766. Ossun a Choiseul. Sobre esta misma idea vuelve el 23 de junio: «Veo con placer que el partido del duque de Alba, que ha intrigado bien, ha perdido terreno y que los comités cesarán, y no se establecerá Consejo de Estado». Ibid. 88 (cifrada). Aranjuez, 23 junio 1766. Ossun a Choiseul.

cuarenta leguas de la Corte»[41]. Pero, en un intento de exculpar a Ensenada de toda posible vinculación con el motín de Madrid, añade: «Esmuy verosímil que no hubo otros motivos más graves, puesto que el duque de Losada[42], que es su amigo íntimo y su protector declarado, ha dicho públicamente que S.M.C. le consideraba como un súbdito fiel y no encontraba nada malo que sus amigos continuasen manteniendo correspondencia con él»[43].

A comienzos de julio todavía no se había borrado la fuerte impresión causada por el motín: «La revuelta del pueblo de Madrid es uno de esos acontecimientos cuya memoria pasará a la posteridad»[44]. Por otra parte la idea de que todo había sido preparado por intereses de clase también va cobrando fuerza; al menos así lo expresa el marqués de Ossun cuando escribe que

> «no se puede dudar que la revuelta del bajo pueblo haya sido preparada por personas de alguna distinción, sea del clero secular, sea del clero regular, sea enfin por particulares del ''*ordre mitoyen*''. La especie de moderación que siempre ha acompañado al desorden; el fanatismo de religión que los sediciosos han mostrado proporcionan índices ciertos. Queda por saber si la sedición fue fomentada por corporaciones enteras»[45].

Más adelante, en este largo despacho de veinte folios, hablando del conde de Aranda vuelve sobre la misma idea:

> «El conde de Aranda no desecha ningún medio para llegar a descubrir a los verdaderos autores de la revuelta; muchas personas, incluso de consideración, son detenidas sin que se sepa qué ha pasado con ellos, y hay toda la apariencia de que al presente [5 de julio] se conoce el fondo de esta detestable intriga. La opinión común es que ha sido tramada por sacerdotes y frailes. El conde de Aranda me ha dicho incluso y en términos generales que si no se disminuia la autoridad de los sacerdotes y frailes en España, el Rey no sería jamás el dueño. Roda, secretario de estado de Gracia y Justicia, es de la misma opinión, pero uno y otro piensan que la ignorancia y la superstición de la nación exigen mucho tacto y prudencia en la applicación del remedio»[46].

Si de los promotores pasamos a las causas, el embajador francés vuelve a distinguir entre el motín de Madrid y los de provincias. El primero «sin duda tuvo como principal objetivo el conseguir la destitución de Esquilache; pero es no menos cierto que hubo otros». Respecto

---

[41] A.D.P. *545* 414 (cifrada). Aranjuez, 19 mayo 1766. Ossun a Choiseul.
[42] El duque de Losada era sumiller de corps o chambelán mayor de Carlos III.
[43] Vid. nota 41.
[44] A.D.P. *546* 162-172. Aranjuez, 5 julio 1766. Ossun a Choiseul.
[45] Ibid.
[46] Ibid.

a los motines de provincias «no tuvieron otra finalidad que el hacer bajar el precio del pan y de los comestibles»[47].

El embajador es tajante al hablar del porqué de la aversión contra Esquilache: «Este ministro se había hecho odioso a toda la nación por sus principios arbitrarios, por sus empresas quizá legítimas, pero a menudo inconsideradas, contra el clero y contra la nobleza. En fin por un rigor excesivo y destructivo en la percepción de los derechos reales». No obstante — añade Ossun —

«sería no hacer justicia al marqués de Esquilache el dudar de su probidad y adhesión a la persona y al servicio del Rey su dueño. Pero de la misma forma que se puede decir que este ministro tenía espíritu, una concepción feliz y mucha facilidad en el trabajo, hay que señalar que carecía de las luces necesarias, no conocía bastante a los hombres, y, sobre todo, no había captado el carácter y el genio de los españoles. Confiado de la estima y confianza del Rey, su señor, terco en sus ideas, y muy mal rodeado despreciaba las formas y hacía demasiaso a menudo uso de la autoridad absoluta»[48].

Dejando de lado otros muchos e interesantes aspectos relativos a Carlos III, al duque de Alba, Roda, Múzquiz, Fuentes, el conde de Aranda, el Pacto de Familia, la marina española, etc. etc. que tanto en este despacho, como en toda la correspondencia diplomática mantenida con París van saliendo constantemente, y que nos dan una panóramica interesante de la política hispano-francesa del momento[49], nos volvemos a encontrar de nuevo con la cuestión del clero, y más en concreto con los jesuitas, en el despacho fechado en El Escorial el 14 de julio de 1766.

Carlos III ha abandonado ya su refugio de Aranjuez, pero en lugar de volver a Madrid, como era el deseo mayoritario, acababa de instalarse en El Escorial, a donde le había seguido el embajador francés, quien se manifestaba así:

«Habría sido muy deseable, señor, como S.M. [el rey de Francia] lo ha pensado, que el Rey de España hubiera querido entrar en su capital, aunque sólo hubiera sido por día. Habría encontrado un pueblo sumiso e incluso enteramente sojuzgado, si bien no se puede decir lo mismo de los sacerdotes, y sobre todo de los frailes. Conservan el mismo espíritu y los mismos puntos de vista que fueron la causa secreta de la revuelta de Madrid. No os hablo e humo de pajas, lo he sabido del conde de Aranda, y este magistrado activo que dirige las informaciones secretas que se siguen me ha dicho que no debía acusar a tal orden en particular, sino a individuos de todas las órdenes religiosas de España. Es un gran mal no fácil de remediar. De todas formas — concluye el embajador francés — es ya mucho que sea conocido»[50].

---

[47] Ibid.
[48] Ibid.
[49] Y que serán objeto de posteriores estudios.
[50] Ibid. 208-221 (cifrada). El Escorial, 14 julio 1766. Ossun a Choiseul.

Aunque no son nombrados directamente los jesuitas, unas líneas más abajo, y a propósito de otro asunto, sí que Ossun tiene una frase bastante significativa:

«La muerte de la reina madre de España no provocará ningún cambio sensible en esta Corte. Solamente habrá algunas pequeñas intrigas de frailes, y quizá un aumento de confianza por parte del Rey de España respecto a su confesor[51], pues la reina madre no lo quería y a ello era incitada por el jesuita que la dirigía»[52].

El 21 de julio [1766] Ossun escribe a Choiseul un despacho cifrado — al igual que el anterior del día 5 — en el que ya se habla abiertamente — aunque sin mencionarla expresamente — de la Compañía de Jesús como la causante del motín de Madrid. Y también en este despacho se dilucida claramente quienes eran los que verdaderamente manejaban los hilos que, poco a poco, se iban tejiendo en contra de los jesuitas:

«El rey de España me ha hecho el honor de decirme que todo estaba sumiso y tranquilo en Madrid y en el reino. Que se seguían con éxito las informaciones secretas cuyo objetivo es el descubrir a los autores de la revuelta. Este monarca — añade el embajador francés — solamente trata de este interesante asunto con su confesor y con Roda, secretario de Gracia y Justicia. Este último me ha dicho hace tres días con el mayor secreto que había presunciones muy fuertes de que era únicamente una cierta sociedad religiosa, de la que ya os he mandado el nombre[53], la que había urdido esta detestable trama. Sea de ello lo que fuere, ignoro el partido que S.M.C. juzgará a propósito tomar, si las pruebas de un hecho tan grave llegaran al último grado de certeza; pero he creído entrever que hay inclinación a dar a este Príncipe los consejos más enérgicos»[54].

Esta afirmación bien explícita de Roda adquiere todavía mayor importancia si la comparemos con la de Aranda, anterior de sólo unos días, y recogida — como hemos visto — en el despacho francés fechado el 14 de julio, en la que taxativamente Aranda dijo a Ossun, a propósito

---

[51] El P. fray Joaquín Eleta, también llamado P. Osma, por su lugar de Origen.

[52] Vid. nota 50. Este jesuita se llamaba el P. Bramieri.

[53] Evidentemente se trata de la Compañía de Jesús, pero curiosamente en la correspondencia diplomática consultada no aparece el despacho anterior al que alude Ossun. Leyendo a Pastor llama la atención el que no haya utilizado directamente estos despachos, pues en su *Historia de los Papas* afirma que «el embajador de Francia en Madrid, marqués de Ossun no menciona en sus cartas de aquella época a la Compañía de Jesús, ni a ningún jesuíta en particular relacionado con el motín» (Pastor XXXVI 357); y remite a nota de Rousseau I 207 «apoyándose en los documentos del ministerio de Asuntos Exteriores de París». Por la parte del P. March se puede decir lo mismo, ya que se ve que él lo toma de Pastor del que repite más o menos las mismas palabras: «Del embjador de Francia, marqués de Ossun, sabemos por el mismo Rousseau I 207 que ha examinado su correspondencia en los archivos de París, que ni a la Compañía en general, ni a jesuíta alguno en particular menciona en sus oficios, a raíz del tumulto» (March I 142).

[54] A.D.P. *546* 234-237 (cifrada). El Escorial, 21 julio 1766. Ossun a Choiseul.

de los responsables de la revuelta «que no se debía acusar de ella a una orden concreta, sino e individuos de todas las órdenes religiosas de España»[55].

Así se explica que Ossun cuando el 21 de julio descumbre a Choiseul el pensamiento de Roda, que difiere totalmente del de Aranda, concluya su despacho pidiendo a su ministro prudencia: «Todo esto, señor, exige el máximo secreto, pues sin duda no ignoráis el señalado afecto que el conde de Fuentes ha profesado a la Sociedad de la que se trata»[56].

Pero este afecto del embajador español en París estaba justificado — como hemos visto — ya que tenía dos hermanos jesuítas — los padres José y Nicolás Pignatelli — quienes por otra parte eran primos del conde de Aranda.

Afecto que también era compartido por otras muchas personas y protectores, lo que exigía una especial discreción y secreto en las pesquisas que se estaban realizando. El propio Ossun expresaba así el 31 de julio [1766]:

> «Las informaciones secretas, señor, de las que os he dado cuenta, continúan sin cesar, pero todavía no ha suministrado pruebas concluyentes contra la sociedad en cuestión, y esta sociedad tiene tantos protectores y criaturas en todos los estados, tanta actividad, sagacidad y habilidad en sus maniobras, que hay gran apariencia de que jamás se llegarán a constatar legítimamente las maniobras de las que se la sospecha»[57].

Finalmente — concluye el embajador con una frase sintomática en la que apunta a Roda sin mencionarlo expresamente —

> «el ministro de Estado que dirige estas informaciones me ha asegurado que los indicios eran tantos y tan fuertes que las semipruebas eran en tan gran número que no dudaría en mirar y tratar a esta sociedad como muy culpable, sobre todo tratándose de una materia de Estado tan grave, sobre la que no deberían obtenerse pruebas lealmente completas para tomar una determinación rigurosa; no obstante, señor, dudo mucho que la opinión de este ministro sea seguida»[58].

Esto nos lleva a replantear la cuestión del papel desarrollado en todo esta asunto por el conde de Aranda[59] — sobre el que tanto carga las tintas el P. March repitiendo el retrato estereotipado que de Aranda hi-

---

[55] Ibid. 208-211. Vid. nota 50.
[56] Ibid.
[57] A.D.P. *546* 275-276 (cifrada). El Escorial, 31 julio 1766. Ossun a Choiseul.
[58] Ibid.
[59] R. Olaechea y J.A. Ferrer Benimeli, *El Conde de Aranda (Mito y realidad de un político aragonés)* (Zaragoza 1978) (Colección Aragón 26 y 27).

ciera Menéndez y Pelayo[60] — que se centró, sobre todo, en el restablecimiento del orden público, en tanto que las pesquisas e investigaciones sobre los culpables de los alborotos fue quedando en manos de Roda, Campomanes y el confesor real. Es posible que esta actitud influyera en la trama que se iba urdiendo en torno a la orden o cuerpo de los jesuitas. Pero unos y otros no ignoraban la vinculación afectiva del conde con algunos jesuitas, educadores suyos durante su infancia, y consejeros espirituales de su mujer después; vinculación acrecentada familiarmente como en el caso de sus primos los Pignatelli, e incluso — como llegaría a enterarse por esas fechas — con la existencia de un hermano suyo de sangre que también era jesuíta[61].

Así no es de extrañar que algunos lo consideraran poco menos que «protector» de los jesuitas, y entre ellos su compatriota Roda, «gran recogedor de noticias e interceptor de cartas» — como lo califica el P. March — quien en carta confidencial escrita a Azara un año antes (el 15 de Junio de 1765) decía refiriéndose precisamente al conde de Fuentes y a su primo el conde de Aranda:

«El P. Isidro López ha escrito al P. Andrés [a Roma] para que allí le saquen del General de los jesuitas una carta de hermandad amplísima porque el conde de Fuentes se la pidió antes de partir [como embajador] a Francia. Celebraré justamente su gran devoción a la Compañía. Este es aún más fanático que su primo Aranda»[62].

«Fanatismo» del que en el Archivo de Simancas hay constancia fidedigna en la abundante correspondencia de Aranda en el período que va del 9 de abril al mes de julio de 1766. En ninguna de estas cartas culpa a los jesuitas ni colectiva ni individualmente. El propio Danvila al extractar esta correspondencia afirma solemnemente que «no existe en ella dato alguno concreto contra los jesuitas»[63].

Mientras Aranda pasa a un segundo plano en la correspondencia mantenida entre Ossun y Choiseul, el que va cobrando protagonismo es Roda, como se pone de manifiesto en el despacho del 27 de octubre de 1766. Protagonismo compartido, en este caso, con Choiseul, quien manifiesta un especial empeño en enviar «pruebas» a España de la culpabilidad de los jesuitas en los recientes motines. Ossun acusando recibo de las mismas escribía así desde El Escorial:

«He recibido el despacho del 13 de este mes con que me habéis honrado, así como la copia de una carta de Sartine y diez y seis legajos de papeles del Sr.

---

[60] March I 110.

[61] R. Olaechea, *En torno al ex-jesuita Gregorio Iriarte, hermano del conde de Aranda.* AHSI 33 (1964) 157-234.

[62] ARSI *Hist. Soc. 230* 29 (citado por March I 91, 106 y Olaechea 194).

[63] Danvila III 18.

Trebos[64] relativos a su correspondencia con los jesuitas de España, con el general de esta sociedad, y con algunos otros españoles. He remitido estos papeles a Roda, así como las copias de vuestro despacho y de la carta de Sartine. Este ministro ha recibido todo con mucha satisfacción».

Y a continuación viene un interesante comentario del embjador francés en el que se alude el conde de Aranda y a su convencimiento de que el delito no podía ser atribuido a toda la Compañía sino a algunas individualidades. Choiseul demostraba lo contrario con el envío de las cartas secuestradas en Francia:

«Estas piazas han sido inmediatamente remitidas al Presidente de Castilla. Ellas servirán para destruir la alegación que hacían los jesuitas de que su general y su sociedad no habían tenido ninguna parte en el asunto de que se trata, y que eran, sin duda, individuos de la sociedad cuya maniobra, aunque reprehensible no debía ser imputada al Cuerpo entero[65]. Ahora veremos qué derroteros toma este asunto, y no faltaré en informaros de las consecuencias que tendrá»[66].

A partir de aquí, lógicamente, el protagonismo de los jesuitas en la correspondencia diplomática francesa cobra una mayor intensidad que va in crescendo hasta el momento de la expulsión, y que luego se incrementará, si cabe más todavía, con todo el asunto del desembarco de los expulsos en Córcega, que fue precedido de una larga y tenua negociación entre Madrid y París.

Pasando por alto estos y otros acontecimientos íntimamente relacionados con los jesuitas, quisiera aludir, aunque solo sea brevemente a los primeros pasos, no ya de la expulsión, sino de la extinción, siempre siguiendo la correspondencia diplomática francesa intercambiada entre el embajador francés y Choiseul. Correspondencia conservada en París, y que puede servir de complemento a la de Simancas[67].

El primer documento en que se alude directamente a la extinción está escrito por Choiseul el 11 de mayo de 1767, cuando todavía no se habían resuelto los problemas de Córcega, y los jesuitas expulsos seguían su larga odisea mediterránea sin poder desembarcar en ningún puerto. Choiseul, comentando en un largo despacho su entrevista con el rey, escribe a Ossun en estos términos:

---

[64] Sobre este librero de Bayona vide lo que se dice en el *Dictamen fiscal de Campomanes sobre la expulsión de los Jesuitas,* en la parte VII (Oposición a los reyes) números 711 a 715.

[65] Vid. nota 50.

[66] A.D.P. *547* 257-258. El Escorial, 27 octubre 1766. Ossun a Choiseul.

[67] Pastor para este asunto, y por lo que respecta a Francia utilizó solamente la correspondencia conservada en Simancas. No usa la de los Archivos Diplomáticos franceses del Quai-d'Orsay, si bien es cierto que de algunas cartas de Choiseul dirigidas a Ossun hay copias u originales en Simancas. Por lo que respecta a Rossseau que sí utiliza la documentación del Quai d'Orsay cuando habla de la extinción de los jesuítas lo hace sólo a partir del año 1768.

«Le he dicho al Rey, al darle cuenta del partido que había tomado el Rey de España, que lo mejor sería, según mi parecer, que el Rey [de Francia], el Rey de España, la Reina Emperatriz [de Austria] y el Rey de Portugal se uniesen para convencer al Papa a disolver absolutamente la orden religiosa de los jesuitas; que ya no haya general ni miembros de esta sociedad, y que todos los particulares entrasen en el derecho común de su nacimiento. Si el Papa se determinase a este acto sensato a petición de las principales potencias, creo que haría un gran bien a la religión fomentando la aproximación a la Santa Sede y fortificando esa unidad tan necesaria para el mantenimiento de la buena doctrina; unidad que se romperá insensiblemente si el Papa se empeña en sostener una Orden reprobada por las potencias católicas. Pronto se confundirá al protector con el protegido, y la animosidad caerá tanto sobre la Santa Sede como sobre los jesuitas que pronto existirán solo en Roma.

Por otra parte el Papa al disolver esta orden religiosa pone a las Potencias en la disyuntiva de admitir en su seno a los súbditos dispersos de esta religión que ya no tendrán ni general ni régimen. Finalmente cuando ya no exista la Orden, ya no se hablará de sus miembros, en tanto que si sigue existiendo la religión lo sufrirá. Creo habérselo probado. Los príncipes se verán comprometidos personalmente, y sus humanos sentimientos no podrán sufrir las vejaciones que ellos o sus tribunales están obligados a ordenar contra súbditos que ciertamente no todos son culpables.

En fin, los mismos jesuitas serán muy felices de poder liberarse de todas las trabas que impiden volver al seno de su patria y de su familia, y vivir sin temor bajo las leyes de sus países. Los buenos y honestos jesuitas gozarán del beneficio de su honestidad, de su virtud y de la ley; los que no sean honestos experimentarán la severidad de esas misma leyes pero no se atacará ya a nadie porque sea jesuita, porque esta denominación ya no existirá. De donde concluyo que el Papa, los reyes y los jesuitas deberán estar contentos de la resolución que propongo; pero es preciso un vehículo a esta idea, y es lo que he propuesto con energía ante el rey. Su Majestad me ha respondido que un paso de esta índole exigía reflexión, de forma que no era necesario hablar de ello ministerialmente al marqués de Grimaldi, sino solamente darle la idea como mía y del conde de Fuentes[68]; idea que os presento para que el rey de España y su ministerio la tomen en consideración»[69].

Diez días más tarde daba cuenta Ossun de su conversación con Grimaldi que, a fin de cuentas, debió de ser lo suficientemente «oficial» dentro del carácter privado pedido por Choiseul, puesto que una copia

---

[68] Según Roda era Fuentes el que sin cesar estimulaba a Choiseul a impulsar la supresión de la Compañía, para hacer posible así el regreso a España de sus hermanos, los dos Pignatelli, por hacerle declarado éstos que jamás abandonarían de propia voluntad la Orden. Roda a Azara, 4 agosto 1767. (Citado por PASTOR XXXVI 567).

[69] A.D.P. *548* 405-407. Versailles, 11 mayo 1767. Choiseul a Ossun. Pastor trae un largo extracto de este despacho, si bien con importantes omisiones y, sobre todo, con las variantes impuestas por la doble traducción que hace perder en algunos casos la fuerza del pensamiento de Choiseul (PASTOR XXXVI 566).

de la carta en cuestión, escrita por Choiseul a Ossun, se encuentra en el Archivo de Simancas[70].

Así se expresaba Ossun el 21 de mayo en despacho cifrado escrito desde Aranjuez:

«El despacho con que me habéis honrado el 11 de este mes trata de dos temas relativos a los jesuitas. Os he respondido sobre el primero, en mi carta de hoy n° 25[71]. Me queda el entreteneros sobre el segundo que versa sobre la disolución absoluta de la orden religiosa de los jesuitas.

Ya he comunicado a Roda y Grimaldi cuanto os habéis dignado escribirme sobre este tema. A uno y otro les he encontrado de la misma opinión que vos y el último me ha confiado haber ya entregado a S.M.C. lo que el conde de Fuentes había escrito sobre este particular, es decir, lo mismo que contiene vuestro despacho. Este ministro no se ha explicado sobre la forma de pensar del rey su señor, pero después he tenido ocasión de conocerla por cuanto este monarca se ha dignado hablarme con elogio del decreto del Parlamento de París del 9 de este mes[72]. Me tomé la libertad de preguntarle si se había fijado en el penúltimo párrafo de este decreto, y S.M.C. me respondió que la petición que el Parlamento de París hacía allí al Rey le parecía dictada por un celo ilustrado y muy bien situado; que la disolución absoluta de la orden religiosa de los jesuitas sería muy deseable. Pero que convenía no precipitar las gestiones relativas a este objetivo, y tomar tiempo para reflexionar en los medios de obtenerla»[73].

Tras esta manifestación del pensamiento de Carlos III respecto a la abolición de los jesuitas, que por otra parte es frecuente en la correspondencia mantenida con su antiguo ministro napolitano Tanucci, el embajador francés prosigue, esta vez, la forma de pensar de Grimaldi sobre este asunto por el que tanto interés mostraba e iba a mostrar Choiseul desde París. Escribía assí Ossun:

«El marqués de Grimaldi, señor, que está convencido que esta operación era la más razonable y más ventajosa que se puede ejecutar para el bien de la Católica Cristiandad y para el de los individuos de la orden jesuítica, me ha parecido persuadido que la Corte de Roma no se prestaría a ella. Pero a pesar de no estar personalmente distante de obrar para que, en consecuencia, el Rey su señor la solicite cerca del Santo Padre, y de buscar la forma de comprometer a S.M. para que concurra al mismo fin, no obstante, señor, solo debéis tener en cuenta lo que tengo el honor de informaros como una primera impresión que vuestra idea

---

[70] Archivo de Simancas *Estado 4686*. Versailles, 11 mayo 1767. Choiseul a Ossun.

[71] El tema a que se refiere era sobre el desembarco de los jesuítas expulsos en Córcega.

[72] El Parlamento de París se ocupó de la Pragmática de expulsión de los jesuitas de España, y el 9 de mayo de 1767 dirigió un escrito a Luis XV exhortándole a que, como hijo mayor y protector de la Iglesia, impulsara, en unión con los restantes soberanos católicos, ante la Santa Sede la total extinción de la perniciosa Compañía de Jesús, tan peligrosa para los príncipes y Estados. El parlamento de Toulouse presentó la misma demanda, casi con las mismas palabras, el 1° de agosto de 1767; ejemplo que sería seguido por otros parlamentos franceses.

[73] A.D.P. *548* 434-439 (Cifrada). Aranjuez, 21 mayo 1767. Ossun a Choiseul.

ha hecho a este respecto aquí. Será solamente dentro de algún tiempo cuando podré hablaros más positivamente de este asunto, o cuando el conde de Fuentes esté en condiciones de conversar con vos de una forma segura»[74].

La última parte del largo despacho está dedicada a comentar la satisfacción de Carlos III por la aceptación y aprobación que había tenido la expulción de los jesuitas de sus Reinos:

«No debo omitiros, señor, que S.M.C. ha observado con placer que el Parlamento de París había adoptado en su último decreto varios artículos de la Pragmática que ordena la expulsión de los jesuitas españoles. Este monarca se ha dignado decirme a este propósito que estaba satisfecho de que su conducta hubiera sido generalmente aprobada; que se había visto forzado, como soberano, a hacer lo que había hecho, aunque estuviera afligido como Carlos[75]. Estas palabras, señor, que os trasmito literalmente, señalan la enormidad de la conducta de los jesuitas de este reino y al mismo tiempo la clemencia natural del Príncipe que lo gobierna. Hubiera deseado vivamente, señor, que S.M.C. me hubiera instruido confidencial y directamente sobre los motivos que le determinaron a expulsar a los jesuitas. Incluso me tomé la libertad de insinuárselo al Rey de España, poco después de la expulsión; y fue en aquella cuando se dignó decirme lo que os envié muy literalmente en un postscriptum importante de uno de mis despachos anteriores, que escribí de mi propia mano»[76].

El postscriptum a que alude Ossun es ciertamente importante por cuanto refleja muy bien los motivos esgrimidos ante Carlos III para decidirle a aceptar la expulsión que su equipo ministerial había preparado cuidadosamente. Se encuentra en el despacho del 13 de abril de 1767, es decir anterior en cinco semanas. Al margen se lee: «Confidencias del Rey de España sobre los motivos que le han determinado a la expulsión de los jesuitas». Y ya de puño y letra del propio embajador:

---

[74] Ibid.

[75] Ya el 2 de abril, cuando Ossun relata la operación de expulsión llevada a cabo el día anterior en Madrid (la noche del 31 de marzo al 1° de abril) y en la que adelanta lo que iba a suceder en provincias al día siguiente, manifestaba así el pensamiento de Carlos III: «El Rey de España, señor, se ha dignado decirme ayer por la mañana, que solamente se había determinado a la expulsión de los jesuitas ante la certeza de varios hechos muy graves, bien justificados, claramente probados e incluso juzgados y siguiendo el parecer de los Magistrados más ilustrados de su Reino, incluso de los que eran más afectos a los jesuitas. Este monarca — conluye el embajador — ha añadido que hubiera querido no haber aprendido tanto sobre el sistema y sobre la conducta de esta peligrosa sociedad». Ibid. 268-271. Madrid, 2 abril 1767. Ossun a Choiseul.

[76] Ibid. 434-439 (Cifrada). Aranjuez, 21 mayo 1767. Ossun a Choiseul. Este largo despacho concluye así: «Por lo demás el conde de Aranda, a quien he remitido de vuestra parte un ejemplar del Decreto del Parlamento, me ha encargado agradecéroslo, lo mismo que el señor Roda; y me han dicho, uno y otro, en general, que se descubrían todos los días nuevos hechos muy considerables sobre la conducta interior y secreta de los jesuitas».

«El Rey de España, señor, se ha dignado esta mañana entrar en conversación conmigo sobre la conducta que los jesuitas han tenido en su reino y me ha hecho el honor de decirme que había tenido pruebas ciertas de que varios miembros de esta Sociedad se habían encontrado disfrazados en medio de la revuelta que hubo en Madrid el año pasado. animando y dirigiendo a los amotinados; que habían distribuido mucho dinero en aquella ocasión, anunciando que era de parte y por cuenta de la difunta reina madre; que la misma Sociedad trabajaba desde 1759 en preparar una revolución en estos reinos con el pretexto de la conservación de la fe y de la sana doctrina, que, según ellos, debía tener lugar bajo el príncipe reinante, y que permitiría la venida a España del rey Fernando; que la historia de las capas, sombreros y rechazo de Esquilache había sido el pretexto aparente en Madrid; que en los otros lugares habían tomado el de la carestía del pan, de un corregidor bribón, de un intendente odioso, en fin, aquellos otros que parecían más apropiados para excitar al pueblo; que el fondo del proyecto era exterminar a todos los borbones de España; pero que felizmente el tumulto había sido anticipado al domingo de ramos, en lugar del jueves santo, día indicado para aprovechar el momento en el que la familia real haría las estaciones. El Rey de España, señor, tras haberme asegurado que tenía pruebas irrevocables de todos los hechos, ha terminado diciendo que si tenía reproche que hacerse del dictamen de los jesuitas era el de no haberlos tratado según el rigor de la justicia»[77].

Hoy día, que disponemos de una abundante documentación sobre este tema, nos resulta tanto más llamativo el doble juego que se siguió, utilizando el miedo del rey y, en cierto sentido, su ingenuidad para convencerle de la veracidad de alguno de los motivos expuestos confidencialmente al embajador, y cuya falsedad es a toda luces evidente.

De todas formas, el propio embajador francés era consciente de ello, como así lo manifestó el 1° de junio de 1767, reconociendo que «a pesar de las pruebas legales y ciertas, una parte de lo imputado a los jesuitas de España no había existido». Sin embargo — añadía — «no se puede poner en duda un hecho que se ha hecho público y que ha sido probado por la declaración jurídica de más de mil testigos oculares; es decir, que varios de sus Padres disfrazados estaban entre los amotinados el 23 de marzo del año pasado, animándoles, dirigiéndoles y distribuyendo dinero». En cualquier caso — concluye contradiciéndose en cierto sentido con lo primero — «esta conducta no confirmaría la verdad de las otras iniquidades que se les imputa, si no estuvieran suficientemente probadas como, en efecto, lo están»[78].

En este mismo despacho cifrado Ossun vuelve a tocar el tema de la disolución de la Compañía, adelantando las opiniones no sólo del Rey, sino de Aranda, Roda y Grimaldi, así como el problema que supondría

---

[77] Ibid. 322. Madrid, 13 abril 1767. Ossun a Choiseul.
[78] A.D.P. *549* 3-8 (cifrada). Aranjuez, 1° junio 1767. Ossun a Choiseul.

el Papa actual, por lo que convendría esperar a otro Pontífice o «reinado pontifical», como escribe el embajador.

Después de señalar que a raíz del asunto de Córcega S.M.C. «tras la resistencia injusta de la Corte de Roma, estaba determinada a hacer arrojar de grado o de fuerza sobre las costas del Estado Eclesiástico todos los jesuitas que vinieran de las Indias Españolas», añade lo siguiente:

«En cuanto a la destrucción total de esta Orden ya he tenido el honor de comunicaros que el Rey de España la miraba como muy necesaria pero que este Príncipe piensa que no conviene nada precipitar el asunto. Hoy puedo añadir que el conde de Aranda y Roda son de la misma opinión, El primero cree que es necesario preparar este acontecimiento comprometiendo a todos los soberanos católicos a expulsar a los jesuitas de sus Estados. Roda añade que conviene esperar otro reinado pontifical porque el Santo Padre actual, engañado y sojuzgado por el cardenal Torrigiani no es capaz de tomar un partido vigoroso contra el sentir de su ministro. El marqués de Grimaldi aprueba la destrucción de la que se trata; parece incluso desearla, y cuando he hablado con él de esta materia, me ha respondido que era preciso comenzar por desembarazarse de los jesuitas[79], y que, una vez que hubieran sido depuestos en cualquier lugar, se podrían ocupar de la destrucción total de la Orden de los jesuitas»[80].

A continuación tiene unas palabras sobre los protectores de los jesuitas que en cierto sentido están en contradicción con las que con fecha del 13 de abril había escrito al decir que la expulsión se había desarrollado con «una indiferencia y tranquilidad sorprendente por parte del pueblo y del público»[81]. Ahora, apenas un par de meses después reconocía que «lo que resulta más sorprendente es que individuos de esta sociedad tengan amigos tan celosos. Varios de entre ellos — añade — tienen mérito; pero lo que parece más extraordinario es que un orden religioso, cuyos fines y sistema han sido desvelados por hechos incontestables, conserve todavía protectores»[82].

Pero si expresivos son los despachos de Ossun, no lo son menos los de Choiseul, quien en todo este asunto se manifiesta como el cerebro internacional de una operación en la que pretendía que Nápoles desempeñara un papel clave. Así se expresaba Choiseul el 8 de Junio, tan solo una semana después del despacho anterior:

«He dado cuenta al Rey del contenido de nuestros despachos anteriores[83]. Su Majestad piensa como S.M.C. sobre la disolución de los jesuitas, y creo esta-

---

[79] Alusión a la situación un tanto compleja de los jesuitas embarcados, rechazados de los Estados Pontificios y todavía no admitidos de facto en Córcega.
[80] Ibid.
[81] A.D.P. *548* 320. Madrid, 13 abril 1767. Ossun a Choiseul.
[82] Vid. nota 78.
[83] Se refiere a los números 25 y 26 fechados el 21 de mayo de 1767.

remos forzados tarde o temprano a volver sobre este expediente; pero es de temer que no se determine a ello hasta que la casa de Borbón haya de nuevo experimentado inconvenientes mayores por parte de esta Sociedad, cuyos individuos franceses y españoles son bien desgraciados, y los individuos italianos bien crueles por la manera con que tratan a sus cofrades. No se puede dudar que de estas dos posiciones pueden resultar inconvenientes y estos inconvenientes cesarán si honesta y necesariamente cada individuo jesuita entrara como súbdito en el orden común de su nacimiento; pero esto sólo será posible señalando con vigor a la Corte de Roma la voluntad de los reyes para esta disolución a la que se llegará; como ya creo habéroslo dicho[84], el rey de Nápoles es el único que puede forzar esta determinación del Papa con las instancias de España y Francia»[85].

Dadas las dificultades que el Papa planteaba para una pronta extinción y secularización de los jesuitas, Choiseul pensó que tal vez se podía intentar un primer paso, en espera de mejores circunstancias, limitándose a pedir la secularización sólo de los jesuitas franceses y españoles. Así se expresaba el jefe de la diplomacia francesa en carta fechada el 16 de junio de 1767, contestando a la sugerencia de Roda de esperar un cambio en el pontificado:

«No es preciso esperar la exaltación de un nuevo Papa para la secularización de los jesuitas. Este sería, sin duda, el partido más útil y más humano a tomar con relación a los individuos de esta sociedad. La oposición podría ser diferida largo tiempo, y el sucesor del Soberano Pontífice reinante estará quizás, todavía menos dispuesto que el actual a adoptar la decisión ante la requisitoria de las Cortes Católicas; pero es posible que, al menos, se pueda, entretanto, limitarse a pedir la secularización de los jesuitas franceses y españoles»[86].

Apenas transcurridos tres días, esta vez era Ossun quien avisaba a Choiseul que el marqués de Grimaldi debía dirigir ese mismo día — el 19 de junio — por un expreso al conde de Fuentes, una carta del Rey de España para su Majestad:

«Es posible que el Rey Carlos III haga a S.M. algunas confidencias sobre la conveniencia que habría para las dos Coronas el que pidiesen al Papa disolver enteramente la Orden de los jesuitas. Es posible — añadía el embajador — que S.M.C. se explique con el Rey sobre algún otro tema relativo a esta sociedad, pero lo ignoro, y ya os he enviado todo lo que he podido descubrir sobre este particular»[87].

---

[84] De la correspondencia consultada es ésta la primera vez en que se habla de la participación de Nápoles.
[85] A.D.P. *549* 21-22. Versailles, 2 junio 1767. Choiseul a Ossun.
[86] Ibid. 56-57. Versailles, 16 junio 1767. Choiseul a Ossun.
[87] Ibid. 59-60. Aranjuez, 19 junio 1767. Ossun a Choiseul.

Efectivamente, Carlos III, con motivo de la concesión de la Orden del Espíritu Santo al infante D. Antonio escribió a su primo, el rey de Francia, dándole las gracias, y enviándole el Toisón de Oro para el Delfín y el conde de Provenza. Y aprovechó la ocasión para observar que no se había visto obligado a extrañar de sus Estados a los jesuitas por haberse apartado su Orden de la primitiva constitución, y no ser ya conveniente para sus Estados. Creía incluso que sería útil si el Pontífice la suprimiera en absoluto. Caso de que Luis XV lo tuviera por conveniente se podría iniciar un cambio de impresiones y llegar a una inteligencia sobre el modo y manera cómo habría que acometer las negociaciones, las cuales tropezarían seguramente con gran resistencia, dada la actual composición del ministerio romano[88].

Pasando por alto otros aspectos que más preocupaban a Carlos III y a su Gobierno respecto a los jesuitas, como era conseguir de una vez su desembarco en Córcega, no dejó Ossun de seguir ocupándose del tema de la secularización de los jesuitas, pues el 29 de junio volvía a escribir desde Madrid sobre el particular comentando el anterior despacho de Choiseul:

«He tenido el honor de informaros de diferentes opiniones de personas[89] que deben naturalmente influir sobre las determinaciones ulteriores a tomar aquí con relación a la secularización de los jesuitas. Es cierto, como vos observáis, que el partido de esperar la exaltación de un nuevo Papa sería, a simple vista, el peor, pero presumo que no será adoptado, y que la respuesta que S.M. juzgue a propósito hacer al Rey su primo determinará el tiempo y la forma de entablar y hacer este negocio»[90].

En estas negociaciones a tres bandas: París, Madrid, Nápoles, en las que Choiseul da la sensación de ser el director de escena, entra el 7 de julio un nuevo país: Portugal. Choiseul, y en consecuencia Ossun, estaban intrigados por saber el contenido de los despachos extraordinarios que la Corte de Lisboa había hecho a la de Madrid hacía algunas semanas, concretamente el 27 y 30 del mes de mayo. Finalmente, el embajador francés, tras haber preguntado a Grimaldi el motivo de tales despachos, escribía así a París:

«Este ministro, señor, me ha asegurado que habían sido únicamente relativos a los jesuitas y a la Corte de Roma. Que el conde de Oeyras había ofrecido a S.M.C. toda la ayuda y todos los buenos oficios del Rey su señor, para facilitar y asegurar la expulsión de los jesuitas del Paraguay y que este ministro había propuesto al mismo tiempo obrar de acuerdo en Roma para obtener del Papa la extinción de esta Orden»[91].

---

[88] Archivo Histórico Nacional *Estado 2850* (citado por PASTOR XXXVI 569).
[89] Se refiere al despacho del 1° de junio en el que habla de Aranda, Roda y Grimaldi.
[90] A.D.P. *549* 80-81. Madrid, 29 junio 1767. Ossun a Choiseul.
[91] Ibid. 120-121. Madrid, 7 julio 1767. Ossun a Choiseul.

Y todavía añadía Ossun que el marqués de Grimaldi le había dicho que «esta apertura del conde de Oeyras era en términos generales», y que Grimaldi «había contestado lo mismo haciendo no obstante conocer que era agradable a S.M.C.». En vista de lo cual Grimaldi «había insinuado al embajador de Portugal que si su dueño juzgaba a propósito el explicarse positiva e individualmente sobre los objetivos de que se trataba, la Corte de Madrid estaría siempre dispuesta a concertar sus pasos con los de Lisboa»[92]. Según Grimaldi, las cosas estaban así al presente, pero prometió a Ossun que le comunicaría todo lo que pudiera sobrevenir de nuevo sobre el particular[93].

Aunque las noticias del embajador francés son a todas luces fragmentarias[94], sí es cierto que el plan de extinción iba cobrando fuerza, como se deduce de una carta en versión española y francesa que, a pesar de ser de Grimaldi al conde de Fuentes, se encuentra en los Archivos Diplomáticos franceses. En ella Grimaldi comunica a su embajador en Versailles que acababa de recibir un despacho de nuestro ministro en Roma en el que se señalaba que el embajador de Francia había tenido una audiencia con el Papa en la que le había comunicado que Choiseul «pensaba suprimir[95] la orden de los jesuitas[96], lo que ha parecido causar mucha pena al Santo Padre y una extrema inquietud al cardenal Torrigiani. Si esto es así — prosigue Grimaldi — la corte de Francia ha hecho, pues, la diligencia por la que, según lo que con ella nos hemos escrito, debemos añadirnos y proceder de acuerdo. Esto es lo que debéis decir al duque de Choiseul»[97].

Francia había dado el primer paso, aunque no oficial[98]. España debía seguir y con ella las demás potencias católicas. Ahora había que trazar un plan de acción, y de nuevo es Choiseul el que lo piensa embarcando en la operación no sólo a España, Nápoles y Lisboa, sino también a Parma, Venecia y Viena[99].

---

[92] Ibid.

[93] Sobre esta interesante correspondencia de Pombal con Madrid, vide Pastor XXXVI 567-572.

[94] Para tener un cuadro completo habría que analizar paralelamente la múltiple correspondencia intercambiada sobre el particular por estas mismas fechas directamente entre Grimaldi y Fuentes, Tanucci con Grimaldi y Carlos III, Pombal y Du Tillot con Grimaldi... sin olvidar, por supuesto, toda la que desde las distintas cancillerías tenía lugar con Roma vía nunciaturas o a través de los distintos embajadores de los países católicos. Pero aquí lo único que se pretende es completar la óptica de la diplomacia francesa desde su atalaya y centro de operaciones de Madrid, Solamente en lo que se puede considerar como la primera fase de la extinción.

[95] En la versión española dice *extinguir*.

[96] En la versión española dice la *Religión de la Compañía*.

[97] A.D.P. *549* 166-169. Copia de una carta del marqués de Grimaldi al conde de Fuentes. Madrid, 20 julio 1767.

[98] El embajador de Francia ante la Santa Sede precipitó la acción diplomática que las potencias católicas estaban preparando, lo que parece ser causó extrañeza y disgusto en España. Vid. Pastor XXXVI 580.

[99] Portugal ya había manifestado su entusiasmo y adhesión a la idea. Convencer a Viena resultaría más difícil.

Del 31 de mayo hay dos despachos, uno de Choiseul a Ossun, y otro de Grimaldi a Fuentes, que abordan el mismo tema: Choiseul se expresaba así:

«Lo mismo en Francia que en España subsistirán una cantidad de inconvenientes altamente peligrosos, si ambos países no tienen la autoridad suficiente para hacer triunfar en la Corte de Roma la supresión de la Compañía de Jesús. Sería esencial que el rey de España, en unión con las cortes de Nápoles y Parma, a las cuales Francia también se adheriría, esbozara un plan. Toda la familia de nuestros soberanos tendrían que apremiar y constreñir al Pontífice a realizar la supresión. Podría ser también que se lograra convencer a la República de Venecia a adherirse a nuestra empresa. Cercado por el rey de Nápoles y por la República, el Papa pondría en ejecución la suplicación de los reyes de España y Francia. Haréis bien en tratar sobre este asunto con el marqués de Grimaldi, el cual verá indudablemente la utilidad de este plan, sin embargo sobre esta materia no me contestaréis sino por carta particular»[100].

Por su parte Grimaldi en respuesta al despacho de Fuentes del 23 de mayo se expresaba así:

«El correo que Vuestra Excelecia nos envió el 23 de este mes llegó anteayer, y el marqués de Ossun remitió ayer al Rey la carta de Vª Excelencia y la que me ha sido escrita por el duque de Choiseul en las que se trata de la forma de establecer este asunto. Así tanto vos como el duque sois de la opinión de que sea la Corte de Nápoles la que debe entablar la solicitación, y los dos explicáis las razones. S.M. las ha considerado todas, pero a pesar de esto ha decidido que oiría sobre este punto a algunos de sus ministros y que consultaría (como lo propone el duque de Choiseul al final de su carta) al marqués de Tanucci, debiendo ser este el que sea el portavoz en caso de que siga proyecto propuesto. Así, pues, se le ha escrito en el primer correo. Su Majestad está indecisa sobre este proyecto porque piensa que desde el momento en que se publique en Roma la solicitación de la secularización, y que sea el Rey su hijo el promotor principal de esta idea, su persona estará expuesta al existir en sus Estados, e incluso en su corte, jesuitas cuyo furor y odio contra la familia real, y sobre todo contra el promotor de su secularización no harán sino aumentar. No obstante Su Majestad añade que es solamente un razonamiento de su parte, y que no toma todavía ninguna resolución hasta que este asunto esté bien maduro y bien examinado con nuevas opiniones y nuevas reflexiones que podrán hacerse. Vuestra Excelencia expondrá todo esto el duque de Choiseul»[101].

A partir de este momento se puede decir que la máquina de la extinción ya está en marcha, aunque su objetivo tardaría todavía seis años en conseguirse. Choiseul seguirá presionando desde París, Tanucci desde

---

[100] Esta carta se conserva en el Archivo de Simancas *Estado 4686*. (Citada por PASTOR XXXVI 568).
[101] A.D.P. *549* 197. San Ildefonso 31 julio 1767 (Copie d'une lettre de Mr. le Marquis de Grimaldi à Mr. le Comte de Fuentes).

Nápoles, y Grimaldi desde Madrid; a ellos se añadiría Pombal desde Lisboa.

Una vez resuelto el problema del desembarco de los jesuitas expulsos, la mayor parte de la documentación diplomática del Quai d'Orsay estará dedicada a la extinción de los jesuitas. Pero su estudio y análisis escapa ya al objetivo y posiblidades del presente trabajo que solo pretendía fijarse en la primera fase tanto de la expulsión de los jesuitas españoles, como de la posterior extinción, a través de los papales conservados en los archivos diplomáticos franceses de París, y que tal vez pueden servir de complemento a los que sobre el mismo tema existen en el archivo de Simancas, y que ya fueron utilizados en su día, sobre todo, por Danvila, Ferrer del Río, Pastor y March.

SUMMARY

By way of completing the latest studies on the uprising against Esquilache, the diplomatic correspondence between the Duke of Choiseul and the Marquis of Ossun, the French ambassador at the Spanish Court, helps clarify the framework of responsibility that led first to the expulsion and later to the suppression of the Jesuits.

Given the abundance and richness of this correspondence, this article draws only on two brief, particularly significant periods: regarding the expulsion, the months immediately following the uprising (from the end of March to the end of October 1766); regarding the supression, the months following the expulsion, namely March to August 1767.

Contrary to what is said by Pastor and other historians, the French ambassador, in the very first lines of his detailed account of the Madrid riot of March 23, 1766, alludes to the role of «priests, friars and persons of rank higher than the common people and simple artisans.» The premeditation or conspiratorial non-spontaneity of the Madrid events, as well as their essential difference from riots in the provinces, is a topic repeated over and over again in the diplomatic correspondence.

The Jesuits are brought in on May 19 in connection with the exile of the Marquis de la Ensenada. The French correspondence coincides with Tanucci on this point. It is interesting to note the contrast made by Ossun and Choiseul between, on the one hand, the queen mother, the Count de Aranda and the Marquis de Fuentes (brother of Fathers Hosé and Nicolás Pignatelli) as defenders or least as exculpators of the Jesuits as a body, and, on the other hand, Fathers Osma, Roda, Campomanes and the Duke of Alba, archenemies of the Jesuits, convinced that it was the Society of Jesus alone that had contrived the plot.

This idea was cleverly cultivated by Choiseul from Paris. Various individuals succeeded in convincing Charles III of the truth of a series of reports that led to the expulsion of the Jesuits. In April of 1767 Charles III himself recounted his motives confidentially to Ossun, and this account provides the clearest documen-

tation of how the pusillanimous and fearful monarch was deceived and manipulated.

With regard to the suppression, the first document in which the topic is clearly addressed belongs to Choiseul and bears the date of May 11, 1767 (a time when the problems of the disembarkations in Corsica of the exiled Jesuits had not yet been solved). In this entire affair Choiseul, ably aided by Ossun, is the central figure, the brain, of the coalition of the Courts of France, Portugal, Naples, Parma and Vienna at work to have the Pope dissolve the Jesuit Order.

The Franco-Spanish diplomatic correspondence, with argumentative force, constitutes a revealing set of documents — all the more so when one realizes that they were writtem seven years before the Bull of Suppression.

UN «CRITICO PRUDENTE»: EL EX-JESUITA F.X. DE OLORIZ (1730-1814).

RAFAEL OLAECHEA - Universidad de Zaragoza.

A raíz del saludable sarpullido producido por «L'Espagne éclairée» (1954) de J. de Sarrailh — antípoda de la «Historia de los heterodoxos españoles» de Menéndez Pelayo — diferentes historiadores comenzaron a clasificar, genéricamente, las actitudes y reacciones que ciertos españoles de mediados del siglo XVIII exteriorizaron, simultáneamente, ante el complejo fenómeno de la Ilustración, o más exactamente: ante las corrientes «ilustradas» que, procedentes del extranjero, pugnaban por penetrar en España. Llamaron «timoratos pusilánimes» o *tradicionales* a quienes abominaban de todo lo foráneo por el mero hecho de serlo; y dieron el calificativo de «reformadores ilusos» o *innovadores,* a quienes rechazaban todo lo doméstico por la misma razón[1].

Pero estas formulaciones, dentro de cuyos marcos cabía toda una gama de posturas más o menos radicales, no eran simples etiquetas, sino evaluaciones que se basaban en la realidad del pasado histórico, a juzgar por el testimonio del famoso médico turolense Andrés Piquer, quien ya en 1747 escribía:

«Entre nosotros reinan hoy dos partidos igualmente preocupados[2]. Unos gritan contra nuestra nación en favor de las extrañas, ponderando que en éstas florecen mucho las Artes, las Ciencias, la policía [fomento], la ilustración del entendimiento; por donde van con ansia tras los libros extranjeros, todo lo hallan bueno en ellos, los celebran como venidos del cielo. Otros aborrecen todo lo que viene de fuera, y sólo por ser extraño lo desechan. La preocupación es igual en ambos partidos, pero en el número, la actividad y potencia, prevalece el primero al segundo. La verdad es, que en todas las provincias del mundo hay vulgo, en el cual se comprehenden también muchos *entendimientos de escaleras arriba* (frase con que se explica el P. Feijóo), y todas las naciones cultivadas pueden mu-

[1] M.D. GENERES, *Reflexiones políticas y económicas sobre la población, agricultura, artes, fábricas y comercio del Reino de Aragón* (Madrid 1793) 281-82. «Dos clases de gentes le son perjudiciales al Reino. Comprende la primera a los empastados en el egoismo. La segunda es de aquellos que están apoderados de aquella especie de locura, por la cual, en su opinión solamente lo que es extranjero es bueno y perfecto». Sobre el ex-jesuita M.D. Generés, cfr. SOMMERVOGEL III 1311.

[2] En el XVIII español los vocablos «preocupado», «preocupación», significaban lo que hoy día llamamos «prejuicios»; como la palabra «ingenuidad» de entonces, significa para nosotros «sinceridad».

tuamente ayudarse unas a otras con sus luces, con la consideración de que unas exceden en unas cosas y otras en otras, y cada uno ha de tomar lo que le falta»[3].

Entre estos «entendimientos de escaleras arriba» podríamos incluir a los llamados «críticos prudentes» o *reformadores*, espíritus cultivados y eruditos, abiertos a lo europeo y partidarios de la adaptación, pero sin abdicar por ello a su personalidad española, ni a su acendrado «patriotismo». Todos ellos convenían más o menos en la necesidad de la europeización de España, pero la querían filtrada a través de las esencias nacionales, para mantener y desarrollar, al ritmo de cada época, la rica veta de la tradición cultural española, que no debía ser ignorada y menos aún despreciada.

Los «críticos prudentes» eran, cada uno a su manera, los primeros en reconocer el atraso en que yacía la «gotosa» España, y la urgente necesidad de aplicarle remedios curativos, adoptando los adelantos de las naciones europeas, para reordenar la mala distribución de la riqueza, y la falta de empresas industriales, atacando sus principales causas: la escasa laboriosidad de los españoles, la carencia de espíritu práctico, la abundancia del ocio, y del inmovilismo entendido como una «castiza» virtud hispana.

Por lo mismo, no eran las ciencias aplicadas, ni los progresos técnicos, ni cuanto de valioso pudieran traer consigo los «conocimientos útiles» del extranjero, lo que ponía en guardia el flanco patriótico de los «críticos prudentes». De lo que recelaban era de la ideología «ilustrada» o «filosófica» que, so capa de ciencia, podía infiltrarse en España y atentar contra ciertos valores primordiales, y aun contra otros muy estimables, que afectaban a la esencia misma de la nación. De ahí el problema peliagudo que les planteaba la operación de separar los «conocimientos útiles», que se necesitaban imperiosamente en España, de las «ideas disolventes», que rechazaban de plano, pero que, indefectiblemente, llegaban entonces desde la Francia «enciclopedista», con mayor aforo y virulencia que de la «pragmática» Inglaterra, con haber sido este país el epicentro del *deismo*.

El problema no radicaba, pues, en el progreso como tal sino en el celofán ideológico que lo envolvía; y, como prueba de este aserto, ahí estaba — por citar uno — el caso significativo del jesuita mallorquín Bartolomé Pou (1727-1802), quien escribiendo a su amigo José Finestres, profesor de la Universidad de Cervera (Lérida), el 3 de octubre de 1762, le decía alborozado:

---

[3] A. Piquer, *Lógica Moderna* (Madrid [2]1771) 184. La primera edición de la obra databa de 1747. Este juicio de Piquer lo he encontrado expuesto, casi literalmente, al menos en J. Finestres, M.A. de la Gándara, J.N. de Azara, Jovellanos y el propio P. Feijóo.

«Amigo, he logrado una *historia completa de la filosofía* por Jacobo Bruckero [sic], académico de Berlín en 5 tomos de cuarto mayor. El autor es impío, pero las noticias [que aporta] son selectas y torneadas con toda la crítica. Es lástima que esa Universidad [de Cervera] no busque la obra, que, aunque prohibida en España, no por eso debe estar desterrada de una librería como esa. Yo la he logrado por 32 pesetas con bella encuadernación. Creo que ha sido sacar de naufragio al pobre Bruckero, que ya andaba cerca de sumirse en la inquisición de Zaragoza. Yo tengo licencia para libertar a semejantes náufragos»[4]

Como puede verse, la postura del jesuita Pou no era la de un rancio, ni su mentalidad la de un iluso, sino que equidistaba de ambos extremos. Algo parecido podría decirse, a escala más reducida, de otro «crítico prudente», mucho más timorato que el jesuita mallorquín. Me refiero al ex-jesuita Francisco Xavier de Olóriz, personaje poco o nada conocido, del que voy a ocuparme en estas páginas.

El personaje y su ambiente jesuítico.

Francisco Xavier de Olóriz nació el 6 de marzo de 1730 en la ciudad de Valencia, donde cursó las primeras letras[5]. No tendría nada de extraño que hubiera sido alumno — o tal vez congregante — en alguno de los dos colegios que los jesuitas dirigían entonces en la capital levantina. En todo caso, debió de tratar con dichos religiosos, porque el 6 de octubre de 1745 ingresó, junto con otros dos candidatos, Vicente Emperador y Joaquín Moles, en el noviciado que la Provincia Jesuítica de Aragón regía en Terragona, donde — entre otros — tuvo como compañeros de tirocinio al recién citado Pou, a José Pons (1730-1816), a Luciano Gallissà (1731-1811), a Francisco Llampillas (1731-1816), a José Manuel Peramás (1732-93), a Sebastián Nicolau (1730-1773) y al valenciano Antonio Eximeno (1729-1808), un buen plantel de jóvenes promesas que, andando el tiempo, alcanzarían por distintos conceptos un merecido renombre[6].

Como han desaparecido los Catálogos de la Provincia Jesuítica de Aragón anteriores a 1754, carezco de datos para llenar con exactitud la laguna comprendida entre octubre de 1747, final de su noviciado, y el

---

[4] M. Batllori, *Cartas del P. Pou al cardenal Despuig* (Mallorca 1946) 86 y 85; Pou a Despuig. Bolonia, 29 mayo 1785. Arch. Despuig de Palma, Carpeta V. «Si Su Sría necesita de un Van Espen, de la última edición de Venecia en 10 tomos, cuyo valor son 50 paulos, o de un Natal Alexander [sic], impreso allí este año en 10 tomos, valor de cien paulos, se los puedo tomar por una ocasión que se me ha ofrecido».

[5] *Catalogus personarum et officiorum Prov. Aragoniae Soc. Iesu.* Año 1759, Apdo. 5, nº 23, 16 (Arch. San Cugat del Vallés. Barcelona); B.S. Castellanos, *Biografía Eclesiástica completa* (Madrid 1863) XV 1034-35, dice que Olóriz «murió en Valencia el 18 de julio de 1814 a los 86 años», lo cual significaría que nació en 1728. Me inclino por el «Catalogus», como fuente más segura.

[6] M. Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos (1767-1814)* (Madrid 1966); Id. *Cartas* 30-34.

curso 1754-55, fecha en que encontramos a Olóriz en la ciudad del Turia cursando el tercer año de teología en el Colegio Máximo de San Pablo. Creo interesante, para lo que diré después, recoger los nombres y oficios de los veinticuatro miembros que integraban en 1754 la comunidad jesuítica del teologado de San Pablo[7], a la que pertenecía nuestro Olóriz, que frisaba entonces los 24 años de edad. Tales sujetos eran los siguientes:

P. Miguel Mira, Rector desde el 18 de octubre de 1752[8].
P. Miguel Bosch, Ministro[9].
P. Ignacio de Juan, Prefecto Espiritual.
P. Andrés Puigcerver, Prefecto de Estudios[10].
P. Cristóbal Jacobo Doménech, Misionero[11].

Profesores.
P. Antonio Canicia, Teología Escolástica, con 10 años de docencia[12].
P. Joaquín de Juan, Teología Moral, con 5 años de docencia[13].
P. Ignacio Javier Montllor, Teol^{a} Escolast^{a}, con 7 años de doc^{a}[14].
P. Juan Sánchez, Sagrada Escritura, con 2 años de docencia, y prefecto de «tonos» o declamación[15].

Escolares Teólogos.

Teólogos de 4° año.
P. Francisco Guillén.
P. Eugenio Texero.
P. Ramón Foxá[16].

Teólogos de 3° año.
H. José Soler.
H. Francisco Xavier de Olóriz.
H. Joaquín Moles.
H. Jacobo Manente.

Teólogos de 2° año.
H. Vicente Emperador[17].
H. Antonio Eximeno[18].
H. Tiberio Thomás.
H. Manuel Blasco[19].

Teólogos de 1° año.
H. José Llopis[20].
H. Cristóbal Domíngues.
H. Ildefonso Mas.
H. Ramón Alafont[21].

---

[7] *Catalogus* Año 1754, 6.
[8] SOMMERVOGEL V 1120-21.
[9] URIARTE-LECINA I, P. I, 539-40.
[10] SOMMERVOGEL VI 1299-1300.
[11] URIARTE-LECINA III, P. 1, 439.
[12] Ibidem T.I, P. I, 80.
[13] SOMMERVOGEL IV 861-62.
[14] Ibidem V 1258.
[15] Ibidem VIII 462.
[16] Ibidem III 913-14.
[17] URIARTE-LECINA II, P. I, 485.
[18] Ibidem II P. I. 543-48; N. OTAÑO, *El P. Antonio Eximeno. Estudio de su personalidad a la luz de nuevos documentos* (Madrid 1943).
[19] URIARTE-LECINA I, P. I, 492-93.
[20] SOMMERVOGEL IV 1877-78.
[21] URIARTE-LECINA I, P. I, 64-65.

Con el beneplácito del P. Provincial, Jaime de Dou, jesuita de mentalidad renovadora, el escolar Olóriz fue ordenado de sacerdote el 31 de julio de 1755. Una vez concluido su cuarto año de teología en Valencia, y sin haber hecho a continuación la llamada «tercera probación», pasó directamente al Colegio de Gandía, donde el curso 1756-57 comenzó sus tereas docentes en calidad de «profesor de retórica de la sección primera».

Los jesuitas regían entonces en la ducal Gandía la Universidad Borgiana, en la que se cursaban estudios de Filosofía y Teología; pero al mismo tiempo impartían la enseñanza de las Humanidades a jóvenes seglares de la localidad. En estas mismas aulas daría, poco después, sus clases de retórica el alicantino Juan Andrés, el jesuita español más prestigioso de su época, ante cuyas obras rendirían admiración Goethe y Herder[22].

Sin contar los hermanos coadjutores y los escolares jesuitas que cursaban allí sus estudios eclesiásticos, la comunidad jesuítica del «Gandiense Collegium», a la que Olóriz pertenecería durante los cinco años siguientes, estaba integrada por los trece sujetos, cuyos nombres cito a continuación:

P. Antonio Canicia, Rector desde el 7 de agosto de 1756.
P. Francisco Sarrió, Ministro y Operario[23].
P. José Cots, Prefecto Espiritual.
P. Ignacio Guarinos, Operario.

Profesores.
P. Tomás Serrano, Profesor de Teología Escolástica, con 5 años de docencia, y Prefecto de Estudios[24].
P. Bernardo Ximeno, Prof de Telog^{a} Escolt^{a}, con 4 años de docencia.
P. Francisco Merita, Prof. de Sagrada Escrit^{a}, con 2 años de doc^{a}.
P. Juan Garzón, Prof. de Filosofía de los Escolares Jesuitas, con 2 años de docencia[25].
P. José Miralles, Prof de Filosofía, con 3 años de docencia[26].
P. Manuel Lago, Prof. de Lógica de los Escolares Jesuitas.
P. Francisco Xavier de Olóriz, Profesor de Retórica de la Secc. Primera, con 2 años de doc^{a}.
P. Francisco Mira, Prof. de Gramática de la Secc. Cuarta, con 3 años de docencia.
P. Juan Salelles, Prof. de Gramática de la Secc. Tercera, con 2 años de docencia[27].

---

22 BATLLORI, *La cultura* 28 497 507-45.
23 SOMMERVOGEL VII 651.
24 CASANOVAS, *La cultura catalana en el siglo XVIII* (Barcelona 1953) 118-122; BATLLORI, *La cultura* 498-499; SOMMERVOGEL VII 1153-56.
25 SOMMERVOGEL III 1249.
26 Ibidem V 1125.
27 Ibidem VII 461.

El 15 de octubre de 1759, el P. Pedro Santoja sucedió en el cargo de rector al P. Antonio Canicia, que fue destinado como prefecto de estudios al Colegio Máximo de Valencia, donde el joven P. Eximeno impartía con gran éxito las clases de retórica desde 1756. En 1760, último año de su permanencia en la Compañía de Jesus, Olóriz desempeñaba en Gandía el cargo de «profesor de retórica y poética, con 5 años de docencia» en su haber, y era además director o «prefecto de la Congregación de los jóvenes» seglares que estudiaban Humanidades en aquel colegio[28].

Pero algo extraño debió de ocurrir entonces en dicho centro, porque ese año de 1760 se dió el caso inusual de que salieran de la Compañía tres sujetos partenecientes a la misma casa y comunidad: Demetrio Aymerch y Pedro Redondo, estudiantes jesuitas que cursaban en Gandía su primer año de Filosofía, y nuestro P. Olóriz, que contaba a la sazón 30 años.

Por lo que respecta a nuestro héroe, ignoro las causas que pudo tener para dejar «el ropón negro de los jesuitas» y pasarse al clero secular. Lo único que puedo decir con certeza — documental — es: que manifestó su decisión a los superiores; y que debió de hacerlo de una forma irrevocable, ya que tanto el P. Pedro Sancho, que era provincial desde el 27 de octubre de 1759, como el P. Santoja, rector del colegio de Gandía, escribieron a Roma sendas cartas coincidentes, poniendo dos puntos en conocimiento del P. General: que habían empleado todos los medios humanamente posibles no sólo para sondear al P. Olóriz, a fin de ver si se trataba de una ofuscación pasajera, sino para disuadirle a tomar tal decisión; pero que agotados en vano todos los recursos, encontraban justificado el pedir para él las cartas dimisorias. El P. General Ricci dirigió el 22 de mayo de 1760 una carta reservada — *soli* — al P. Santoja, en la que le decía que, leida atentamente su misiva y ponderadas las razones expuestas en ella, aprobaba la salida del P. Olóriz, pues estaba claro que éste procedía en su vida jesuítica «non ea indifferentia, qua opus est, et magis suae conscientiae consūlere»; a continuación le indicaba que recurriera al Provincial P. Sancho, a quien él iba a escribir incluyéndole las dimisorias, para que Olóriz formalizara canónicamente su salida de la Orden ignaciana[29].

---

[28] *Catalogus* Año 1760. «Gandiense Collegium» 18-19. Los PP. Sarrió, Cota y Guarinos seguían ocupando los mismos puestos que en 1757, pero entre los profesores de dicho centro sólo encontramos en 1760 a los PP. Serrano, Merita y Olóriz; los demás eran nuevos, y se trataba de los PP. Andrés Ferrer (Uriarte-Lecina II, P. I, 591), Tomás Iborra (profesor de filosofía), Francisco Guillén (profesor de Lógica de los escolares; había sido conteólogo de Olóriz en Valencia), José Soler (profesor de gramática) y Miguel Lozano (también profesor de gramática). Debe notarse el gran número de profesores y compañeros de Olóriz, que por sus trabajos merecieron pasar a las bibliografías jesuíticas.

[29] Ricci a Santoja. Roma, 22 mayo 1760. ARSI *Prov. Arag. 9*. Debo estos datos al archivero P. Teschitel.

Aquí tenemos las razones — demasiado escuetas — de la salida de Olóriz: falta de indiferencia para continuar viviendo en la Compañía, e inclinación a seguir más bien el dictado de su propia conciencia que el de sus superiores. Algo más de luz arrojan sobre este punto unas líneas del erudito Gregorio Mayáns, quien escribiendo a su gran amigo, el jesuita Andrés Marcos Burriel, residente en Madrid, le decía:

«D. Francisco Javier de Olóriz ha sido un jesuita jesuitísimo, hombre de bello ingenio, aplicado a las letras, de buen gusto, de genio atractivo y muy humano. Sospecho que algunos no han podido sufrir su ingeniudad [sinceridad], y que otro le han tenido envidia. Lo cierto es que, con licencia del P. General, ha dejado la sotana, acción de que no he tenido la menor sospecha antes de ejecutarla, pues hubiera procurado disuadirla. Ahora le he escrito lo que me parece que le conviene, que es: el retiro, el estudio y el bien del prójimo»[30].

Sería interesante conocer no sólo la psicología de Olóriz, sino saber cómo «aparecía» al exterior, porque en sus escritos se manfiesta, por un lado, como un hombre dinámico, narrador pasable (aunque su estilo no supera la mediocridad), de carácter desprendido, amigo del trato social y dotado de una simpatía que producía confianza hacia él; por otro lado, se dibuja el perfil de un sujeto no muy ducho en sondearse a si mismo, y apunta igualmente la veta de una personalidad ingenua, un tanto desconocedora de sus propias limitaciones, y de la inviabilidad de algunos de sus sueños.

Sus superiores no debían de estar muy satisfechos de su comportamiento, y parece que desde hacía años desconfiaban de la firmeza de su «vocación» — de hecho no le enviaron a hacer la «tercera probación», y menos aún le concedieron la última profesión —; pero tampoco él parecía estar del todo conforme con el sesgo que, a su juicio, tomaban los asuntos deméstico de la Compañía de Jesús en España. En carta confidencial a su amigo Francisco Angostina, oficial de la Secretaría de Gracia y Justicia, le decía en 1769:

«Yo no puedo llevar el corazón en las manos para hacerle ver a todos. Ni los [jesuitas] expulsos querrán dar testimonio de las misiones domésticas que les tengo hechas, desde el punto en que empecé a conocer que aquello era un órgano donde no sonaba flauta que no fuera a impulso del aire; y cuando vi que era ya incurable la enfermedad de que adolecía todo el Cuerpo [jesuítico], di fin a mis sermones diciéndoles *Adiós,* dejándoles correr a rienda suelta a su precipicio,

[30] G. Mayáns a A.M. Burriel. Oliva, 2 agosto 1760. Apud A. MESTRE, *Epistolario Mayáns-Burriel* (Valencia 1972) 667. «Entiendo que pasado el primer hervor de la injuria, que piensa se le ha hecho, *será tan jesuita como antes*. No me atrevo a decir que conviene persuadirle que vuelva a tomar la sotana, porque me acuerdo del consejo que el P. Mambruno dió a Huecio antes de tomarla. V. Rma. le trate y explore y favorezca según su mérito, que me parece ser acreedor de su estimación».

que les predije millares de veces, sin otro fruto que el hacer burla de mis pronósticos, y ahora, en vez de confundirse de verlos cumplidos, se vengan con decir que yo he influido en su ruina»[31].

No vamos a preguntarnos qué subentendía Olóriz al referirse a la «incurable enfermedad de que adolecía todo el Cuerpo» jesuítico, porque — de momento — sólo podríamos aducir una baza de conjeturas, nada conducentes a desentrañar objetivamente el meollo de la cuestión; por ello me limitaré a decir que, pocas semanas después de haber abandonado la Compañía, el presbítero Olóriz se presentó en Madrid con una carta de recomendación de G. Mayáns para el P. Burriel, que residía en el Colegio Imperial[32].

El P. Burriel, espíritu noble y bondadoso, que conocía en propia carne el zarpazo de la arbitrariedad, y que coincidía de alguna manera con las ideas de Olóriz, referentes a la situación interna de la Compañía de Jesús en España (a juzgar por lo que apunta al respecto su hermano jesuita el P. Antonio Burriel)[33], no sólo recibió fraternalmente al visitante[34], sino que le presentó a otro valenciano, el canónigo Francisco Pérez Bayer, personaje que, por tener muy buenas aldabas en la Corte, consiguió que Carlos III nombrara a Olóriz «capellán mayor del Palacio el Real de Valencia»[35], tenue beneficio eclesiástico, cuyo rimbombante

---

[31] Olóriz a Angostina. París, 13 diciembre 1769. A.H.N. [Archivo Histórico Nacional. Madrid], *Estado 2872* 35. Los jesuitas de España fueron expulsados el 3 de abril de 1767.

[32] G. Mayáns a A.M. Burriel. Oliva, 27 julio 1760. Apud Mestre 666. «El Sr. D. Francisco Javier de Olóriz pondrá ésta en manos de V. Rma. Ha sido y es mi amigo, y entiendo que merece serlo de V. Rma., a quien no refiero sus prendas porque luego las conocerá V. Rma. y creo que por ellas le amará y favorecerá. Es ocioso que yo refiera su historia pudiendo V. Rma. saberla originariamente».

[33] A. Burriel a G. Mayáns. Alcalá, 8 agosto 1765. Apud Mestre 700. «La extensión de sus luces [de mi hermano] le hacían ver y prever más que nadie, mientras la nobleza y grandeza de su ánimo le hacían no poderse reprimir y ocultar lo que sabía y lo que juzgaba, y de esta suerte venir a ser otra [sibila] Casandra *unquam non credita Teucris*. También yo puedo decir que a buen entendedor pocas palabras».

[34] A.M. Burriel a G. Mayáns. Madrid, 23 agosto 1760. Apud Mestre 667-68. «Recibí la del 2 de agosto y después la del 27 de julio, de mano del mismo Sr. Olóriz, a quien Vmd. me le recomienda en ambas. Hícele todo aquel acogimiento que exigen de mí las letras de Vmd., pero refiriéndome él a la larga las causas de su resolución [de abandonar la Compañía], no pude menos de rogarle la ratihabición (a) que me pedía, y manifestarle que yo no hallaba en su proceso méritos para la sentencia que él había dado contra sí mismo, añadiendo [le] que, pues ya "res non est integra», no es del caso tratar de otra cosa que examinar la manera en que yo le podré obsequiar y servir, como haré siempre por respeto a Vmd.».

(a) — *Ratihabición*: «Declaración de la voluntad de uno aprobando y confirmando la validez de un acto que otro hizo por encargo suyo» (J. Casares).

[35] G. Mayáns a F. Pérez Bayer. Oliva, 19 enero 1761. Apud A. Mestre, *Epistolario Mayáns-Pérez Bayer* (Valencia 1977) 206. «Vm. ha hecho justicia al mérito de D. Francisco Javier de Olóriz, un obsequio debido a su gran patrón, y lo que es digno de la liberalidad de su genio»; A. Mestre, *Un grupo de valencianos en la Corte de Carlos III*. En: Estudis IV (Valencia 1975) 213-230.

título excedía con mucho a la cuantía de su magra renta[36], no obstante lo cual, ciertos jesuitas vieron con muy malos ojos esta provisión real, y echaron mano del anónimo y la detracción para desprestigiar a Olóriz ante el Gabinete de Madrid[37].

EL VIAJE POR EUROPA: SORPRESA.

Una vez encardinado en la archidiócesis de Valencia, regida entonces por el arzobispo D. Andrés Mayoral, el capellán Olóriz vivió retirado, dedicado al estudio y sin ambiciones de mayores medros[38], hasta que sintió la exigencia de hacer un viaje por Europa, al objeto de perfeccionar una obra que traía entre manos. Para ello pidió permiso a Carlos III (el cual — decía Olóriz —, «como es nuestro Vice-Dios es también su lugar-teniente en la tierra»), y el 18 de agosto de 1768 recibió los pasaportes de manos del conde de Aranda, presidente a la sazón del Consejo de Castilla. Provisto de letras testimoniales y de cartas de recomendación muy laudatorias (expedidas sobre todo por los PP. Franciscanos de Valencia y Madrid), nuestro hombre emprendió su viaje — ignoramos con qué dinero — en la primavera de 1769.

Pero dejemos que sea él mismo quien nos cuente sus experiencias, y designios. «Mi intención era — dice — salir de España a correr algunas Cortes y Reinos extranjeros, sin otro fin que el estudiar más y más al *Hombre*, observando los usos e inclinaciones nacionales, para sacar más

---

[36] Olóriz a Angostina. París, 13 diciembre 1769. A.H.N. *Estado 2872* 35. «Para salir de la miseria en que vivimos todos los capellanes del Real de Valencia, y con particularidad yo, que soy el mayor y el más pobre, bastará que se cumpla el decreto que tiene el Rey expedido al Consejo Extraordinario a favor de aquella Capilla, para que en el repartimiento de los bienes de los [jesuitas] expulsos se tenga presente, en cualidad de parroquia pobre».

[37] Idem eidem. Ibidem. «Vm. no habrá perdido de vista, sin duda, aquella carta ciega, llena de groserísimas calumnias contra mí, que algunos [jesuitas] expulsos escribieron por el conducto del Sr. D. Ricardo Wall, en despecho de haber provisto S.M. en mí la capellanía que estoy poseyendo. Sepa, pues, Vm., que sin embargo de que entonces hicieron el diablo a cuatro, para impedir mi colación, no ha faltado sujeto ahora, después que yo he salido de España, que se ha devanado los sesos en calcular si mi provisión debió ser maniobra suya, con la mira de tener, para el tiempo de sus calamidades, un partidario oculto».

[38] Idem eidem. Ibidem. «Sabiendo Vm. mejor que nadie cuál sea mi modo de opinar sobre pretensiones, por habérselo confiado en amistad, tantas veces, hasta dónde llega mi ambición, que es tal que ni quiero, ni pido, ni admitiría aun cuando quisieran darme sin pedir. No es humildad; es capricho, y cada hombre tiene el suyo».

Olóriz a Osma. París, 10 diciembre 1769. Ibidem. «Yo soy y seré hasta el postrer aliento de mi vida el capellán mayor del Palacio el Real de Valencia. Y he dicho *seré*, porque cada día le renuevo a Dios, con duplicado gusto, el voto formal que le hice en la primera Misa que celebré después de tomada posesión de mi empleo, cuando al tenerle consagrado en mis manos le ofrecí no solamente no pretender ningún otro ascenso, pero ni aun admitirle, cuando otros, o por pasión o por parentesco, me lo procurasen».

correcto el *Curso Anathómico de Philosophía Moral*[39], a que tengo aplicado mi estudio algunos años hace, con la esperanza de poder dar a luz, algún día, una obra que deberá llamarse nueva, sin embargo de haberse escrito tanto sobre este asunto». Y no sin hipérbole añadía: «Desde que salí de España no he dejado Provincia por recorrer. No he tenido noticia de hombre grande que no haya ido a visitar, y últimamente en esta Corte de París he conferido con aquellos grandes sabios que se oyen como oráculos de la Europa»[40].

Ahora bien, ¿qué había descubierto Olóriz durante su gira por el extranjero, y principalmente en Francia? Pues simplemente — escribía horrorizado — «una mina oculta, una diabólica conjuración que conspira nada menos que a aniquilar la Religión Cristiana, sacándola del mundo, como si fuera un sistema abominable; y sentando para ello, como principios evidentes, que el Cristianismo se funda en meras fábulas vulgarísimas, y que es enemigo irreconciliable de la humana sociedad y del gobierno político».

Por lo que Olóriz había podido averiguar, tales conjurados no eran nada escasos,

«ni despreciables, sino muchísimos, y casi todos temibles. La *Liga* — añadía — está tan adelantada[41], que los alistados no son menos que todos cuantos pretenden distinguirse del vulgo, ya sea por su talento, por su erudición, por su estudio, o por su nacimiento, con sola esta diferencia: que los que hacen vanidad de Filósofos, y viven independientemente gracias a sus recursos, hacen abiertamente profesión pública de su incredulidad en tantos libros como han salido y están saliendo a luz cada día, probando y convidando al *Deísmo*[42], esto es, a la observancia de sola la Ley Natural. Mas los otros, que por las conexiones de su empleo con el Estado no puedan hacer otro tanto, se contentan con obrar conforme a esta fe, sin rastro de conciencia, descubriéndose sólo confidencialmente

---

[39] No era infrecuente que al menos los jesuitas españoles del XVIII usaran en los títulos de sus obras la palabra «anathomía», entendida como «disección» o «análisis». Así por ejemplo: A. VILLAGOMEZ (pseudónimo), *Anathomía Symbolica y Moral* (Madrid 1753), apud J.E. URIARTE III 532, nº 4617; A. ABAD, *Anathomía Político-Christiana* (Bolonia 1789), apud URIARTE-LECINA I, P. I, 1; P. CALATAYUD, *Anathomía del hombre moral* (Sevilla 1758). URIARTE-LECINA II, P, I, 31; F. ISLA, *Anathomía del cuerpo de Fray Gerundio y apología de su alma* (Madrid 1759), apud SOMMERVOGEL IV 660; F. ISLA, *Anatomía del Informe de Campomanes.* Prólogo y notas de C. PEREZ PICON (León 1979).

[40] Olóriz a Osma. París, 10 diciembre 1769. A.H.N., *Estado 2872* 35.

[41] Idem eidem. *Ibidem.* «Para que V. Rma. pueda dar mayor fe al testimonio de sus ojos que al de mi pluma, ahí remito adjunto ese impreso que, aunque no es el más impío de los que se me han entregado, es el que más en conjunto descubre *el plan de los nuevos Filósofos,* y debo enviar a V. Rma. el mismo ejemplar que tenía yo apostillado para mis fines, porque no me ha sido posible pillar otro, a causa del excesivo aprecio que se hace de tal casta de escritos, que se guardaban como preciosas joyas».

[42] M. SALCHLI, *Lettres sur le Déisme* (París 1757) 7. «Un blasfemateur, un déiste, étoient autrefois des monstres qu'on regardoit comme l'honte de l'humanité. Aujourd'hui, qu'ils levent la tête de toutes parts, à peine pense-t-on à réprimer leur audace. Le desordre est toleré; une indigne indifférence l'autorise».

en las conversaciones amistosas. Y como su ceguedad haya llegado a tal extremo, que les parezca que no puede haber hombre de talento y razón que no sea de su mismo dictamen, una vez que se han figurado que no me ha dado Dios a mí unas luces vulgares, no sólo se me han confiado todos, sino que me han creído su partidario, hasta llegar a fundar en mi habilidad una cierta esperanza de tener un nuevo apóstol en España, de cuya falsa preocupación [presunción] me han nacido elogios inauditos, llamándome en algunas cartas *el raro fenómeno del clero español*, donde les parece que no puede hallarse un entendimiento claro y racional, pues, según ellos dicen, vivimos los españoles en las tinieblas de la preocupación [prejuicio] y de la ignorancia»[43].

He aquí a un español inquieto, deseoso de ampliar sus conocimientos, que abandona su patria para ensanchar sus horizontes y adquirir la ciencia en las mismas fuentes europeas. ¿Y qué le sucede? Que el primer impacto que recibe es tan decepcionante, y le deja tan espantado, que su reacción toma unos derroteros totalmente contrarios a sus proyectos iniciales, y, como resultado de sus experiencias, no sólo «no duda en hacerse *apóstata de la razón*», sino que, «con arrebado de todos sus talentos», desea ardientemente que «ojalá fueran así, apóstatas de la razón [filosófica], todos los españoles, para resistir a estos pretendidos maestros de la Filosofía»[44].

Esto no obstante, en vez de separarse de ellos al instante, como hubiera cuadrado a un eclesiástico pacato y fácilmente escandalizable, Olóriz fomentó su trato, y, armándose de coraje, asistió a sus reuniones, leyó algunos de sus escritos, y recogió avaramente los impresos «filosóficos», para conocer de cerca sus ideas y de ese modo poder rebatirlas mejor y más rotundamente[45].

---

[43] Olóriz a Osma. París, 10 diciembre 1769. A.H.N., *Estado 2872* 35. «Yo que, en este particular, he procedido con mediana cautela, me he guardado de cortarles el vómito con mis réplicas, que sólo hubieran servido para desconceptuarme, sino que antes bien, haciendome el deseoso de saber, para mejor instruirme, les he puesto los dedos en la bocas para hacerles vomitar todo el veneno, sacando en limpio para mi desconsuelo, la fatal conclusión: que todos los de la Liga se prometen con graves fundamentos *que la España ha de ser también suya dentro de breve tiempo*».

[44] Olóriz a Carlos III. París, 22 octubre 1769. A.H.N., *Estado 2872* 35. «Llaman aquí apóstatas de la razón a los que se resisten a contribuir a las glorias de los Filósofos con sus adoraciones. ¡Quiera Dios que dure por muchos tiempo el llamarnos así a los españoles, pues nunca mostraremos ser más sabios que cuando renunciemos al derecho que nos quieren dar para tomar el fruto de un árbol tan ponzoñoso». *Encyclopedie,* Art° «Philosophie»: «La raison est á l'égard du philosophe ce que la grâce est à l'égard du chrétien. La grâce détermine le chrétien à agir, la raison détermine le philosophe».

[45] Olóriz a Osma. París, 10 diciembre 1769. A.H.N., *Estado 2872* 35 «No podré pintar a V. Rma. el desabrimiento con que asisto a las mesas en que se suelen tener de ordinario semejantes conversaciones, y mayormente cuando veo alguna vez, entre los apostadores, algunos de la Nación española que, [aun] cuando no fuera más que por su sangre, debieran respetar mejor la Religión de sus padres. No me hallo ninguna vez en tales asambleas, que no se me distraiga y transporte le imaginación, ocupada en hacerme a mí mismo esta pregunta: «Si fuera posible que Nuestro Carlos III se hallase disfrazado en esta mesa, oyendo a estos locos, ¿por dónde rompería aquel pecho tan lleno de Religión?».

Pero antes de seguir adelante, tratemos de concretar un poco las noticias que da Olóriz, tanto del ambiente de incredulidad que — según él — reinaba en París, y de la abundancia de «libros impíos» que allí pululaban, como de los planes de «la Liga formada por los nuevos Filósofos», uno de cuyos objetivos más concretos era la pronta conquista de España para la «razón».

Por lo que atañe al primer punto, ¿quiénes eran, y dónde conversaba Olóriz con aquellos «oráculos de Europa», enemigos jurados del cristianismo? ¿En los clubs y cafés; en alguno de aquellos salones tan deliciosamente descriptos por Sainte Beuve o los Goncourt[46]; o acaso en el mundillo variopinto del Palais Royal?[47]. Olóriz no puntualiza estos extremos, pero no parece que exageraba cuando aludía al libertinaje intelectual de algunos círculos y grupos minoritarios de París. Más bien se diría que se quedaba corto, si nos atenemos a los comentarios del anglicano Horacio Walpole[48]. Exageraciones y caricaturas aparte, lo cierto parece ser que, a escala global, el deísmo e incluso el anticlericalismo (y lo afirma un autor tan «seguro» como E. Faguet) «sólo alcanzaron entonces a una minoría restringida, aunque tuvieran una gran trascendencia por haberse extendido precisamente entre los «hombres de letras» — *les gens des lettres* —, que habían llegado a constituir una clase social nueva dentro de la nación francesa»[49].

París era, a mediados del XVIII, la encrucijada intelectual de Europa, y «el centro mismo de la Filosofía», al decir del diarista M. Luengo. En ninguna parte quizá se podía encontrar, en tan poco espacio, tanta variedad de talentos, de espíritus y de ideas, ni un conjunto de gentes tan abigarrado y tan audaz. Todas las corrientes del pensamiento y del

---

[46] E. y J. GONCOURT, *La femme au XVIIIe siècle* (París 1982) 77 80-95; L. RÉAU, *L'Europe française du siècle des Lumières* (París 1971) 268-71.

[47] GONCOURT 78-79; M. NUÑEZ DE ARENAS, *L'Espagne des Lumières au Romantisme* (París 1963) 23. El hijo del marqués de Narros marchó de Azcoitia (Guipúzcoa) a París antes de 1767, y vivió casi treinta años cerca del Palais Royal, cuyas excelencias pregonaba en los siguientes términos: «Aquí se reúnen los que dirigen la Filosofía, las Letras, y la Política de Francia; aquí están las mejores librerías y gabinetes de lecturas, los teatros más afamados, las tiendas más suntuosas, los restaurantes con manjares más exquisitos, jardín precioso y galerías largas en que pasear con tiempo bueno y malo, casas de juego y placer sin rivales. En el Palais Royal no falta una sola de las cosas necesarias o agradables para la vida intelectual y material, pues sólo deja de mostrarse lo que para nada hace falta: botica e iglesia».

[48] H. Walpole a T. Brand. París, 19 octubre 1765. Apud G. MAUGRAS, *Le duc de Lauzun et la Cour intime de Louis XV* (París 1907) 14. «Les pauvres gens!, ils n'ont pas le temps de rire: d'abord il faut penser à jeter par terre Dieu et le Roy; hommes et femmes, tous jusqu'au dernier, travaillent dévotement à cette démolition [en los reducidos círculos que él frecuentaba]. Les philosophes ne font que prêcher, et leur doctrine avouée est l'athéisme; Voltaire lui-même ne les satisfait point. Une de leurs dévotes disait de lui: *Il est bigote, c'est un déiste*».

[49] E. FAGUET, *L'Anticléricalisme* (París 1906) 91-92; F. SCHALK, *Einleitung in die Enzyklopädie der französischen Aufklärung* (Munich 1936) 62. El mismo Diderot, escribiendo a Sofía Voland le decía a este respecto: «Le progrés des lumières est limité, ils ne gagnet guère que les faubourgs; le peuple est toujors trop bête»; J. BRULEZ, *Les gens de lettres au XVIIIe siècle* (París 1928).

saber se daban cita a orillas del Sena, donde la publicística había alcanzado un nivel verdaderamente extraordinario[50]. Ya en 1751, el moralista Duclos se había hecho eco, en sus «Considérations sur les moeurs de ce siècle», de una especie de cruzada emprendida por los «hombres de letras» desde París como centro de irradiación; como medio para realizarla se servían de la publicística, y su fin consistía en alabar los progresos de la Razón y de la Filosofía, para influir sobre la opinión pública y la política[51].

Pero, ¿quiénes eran propiamente estas «gentes de letras»? No es fácil dar una respuesta exacta y concreta, ni resulta hacedero definirlos según «su género próximo y su última diferencia específica», porque a esta falange pertenecían tanto los eruditos, los literatos y los polemistas, como los filósofos, los enciclopedistas, los moralistas, y, en general, «los hombres de pluma», incluídos algunos periodistas y folicularios. Cuando Marmontel pretendió definirlos no lo consiguió; pero tampoco salió mejor librado del intento el propio Voltaire, que escribió en la *Enciclopedia* un artículo dedicado a las «gentes de letras». El mismo Grimm, con ser un especialista en la materia, no logró delimitarlos de una forma nítida, y se limitó a hacer una descripción genérica de ellos. «El cuerpo de las gentes de letras — decía — encierra a la vez lo que hay de más respetable y lo que hay de más vil. Cuando el hombre de letras se llama Montesquieu o Voltaire, excita la admiración e inspira respecto; cuando se llama Palissot o Fréron, produce desprecio; pero tampoco se puede negar a estos últimos las cualidades del hombres de letras, con las cuales aquéllos primeros se han hecho ilustres en esta carrera»[52].

---

[50] L. Réau 267-68 273-74; D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution Française (1715-1787)* (París 1954) 505-48; A. Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (París 1887) 203. «La France était despuis longtemps, parmi toutes les nations de l'Europe, la plus littéraire; néanmoins *les gens de lettres* n'y avaient jamais montré l'esprit qu'ils firent voir vers le milieu du XVIII siècle, ni occupé la place qu'ils y prirent alors. Cela ne s'était jamais vu parmi nous ni je pense nulle part ailleurs».

[51] C. Duclos, *Oeuvres Complètes* (París 1806) I 129. «Les gens d'esprit gouvernent, parce qu'à la longue ils forment l'opinion publique qui tôt ou tard subjugue ou renverse toute espèce de despotisme»; Grimm-Diderot, *Correspondance littéraire, philosophique et critique de... despuis 1753 jusqu'en 1790* (París 1829) XIII 389. «Ce fut alors que s'éleva parmi nous ce que nous avons nommé l'empire de l'opinion publique. Les *hommes de lettres* eurent aussitôt l'ambition d'en être les organes et presque les arbitres. Un goût plus sérieux se répandit dans les ouvrages d'esprit, le désir d'instruire s'y monstra plus que le désir de plaire. La dignité de l'homme de lettres, expression juste et nouvelle, ne tarda pas à revenir une expression avouée et d'un usage reçu». Agradezco desde aquí a D. Julio Caro Baroja las facilidades que me dió para consultar en Itzea esta *Correspondencia.*

[52] Grimm-Diderot X 127. En otro lugar (XIII 458) escribía Grimm: «Ce ton mi-parti des gens du monde et des gens de lettres qu'affectent tant de philosophes, de moralistes et de littérateurs, qui se méprisent mutuellement, ne se réunissant que dans ce seul point: de préférer au titre d'auteur, dont s'honoraient les Pascal, les Fénelon, les Corneille, les Racine, celui de gens de lettre, mot de ralliement à l'aide duquel prétendent s'assigner un rang, un état dans la société»; P. Grosclaude, *Un audacieux message: l'Encyclopédie* (París 1951) 53-54 215-20. Recuérdese que E.C. Fréron (1719-1776) y Ch. Palissot (1730-1814) atacaron duramente a la «Enciclopedia»; aquél desde su periódico «L'Année Littéraire», y éste con la comedia «Les Philosophes», representada con gran escándalo el 2 de mayo de 1760 en el Teatro Francés.

Por eso llama la atención el que, ante el coruscante mundo de las «gentes de letras», y ante la variedad de los conventículos que olían a conspiración y a secta, Olóriz no hiciera ninguna discriminación, ni estableciera diferencia alguna entre los «libertinos», los «espíritus fuertes», los «filósofos», los «librepensadores», los «enciclopedistas» o los «francmasones». Cierto que no era empresa fácil matizar, y hacer distinciones precisas en esta amalgama de espíritus, donde sólo algunos elementos básicos eran comunes a todas las tendencias; pero no menos cierto que Olóriz los medía a todos con el mismo rasero, como si para él todos ellos fueran «eiusdem furfuris», y por eso les aplicaba invariablemente la denominación de «nuevos Filósofos deístas», única fórmula que utiliza, al menos cinco veces, para designarlos.

Según Olóriz, los designos de «los nuevos Filósofos deístas» se encaminaban derechamente a derrocar el trono y el altar, y en este punto coincidía con el anglicano Walpole o con el jesuita P. Berthier redactor de las «Mémoires de Trévoux»[53]; pero no analizaba con mayor profundidad la textura ideológica de su deísmo[54], ni decía una palabra sobre la

---

[53] Walpole a Conway. París, 6 abril 1765. Apud MAUGRAS 127. «Le parti des philosophes comprend à peu près tout le monde, et plus spécialement des hommes qui, en déclarant la guerre au papisme, tendent, au moins beaucoup d'entre eux, au renversement de toute religion, et un plus grand nombre encore à la destruction du pouvoir royal»; A. DESAUTELS, *Les Mémories de Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siècle (1701-1734)* (Roma 1956). Las «Mémoires de Trévoux», revista mensual publicada por los jesuitas en París, fueron el principal enemigo de la «Enciclopedia», pero no fueron un adversario «a priori». En el número de enero de 1751, las «Mémoires» (II 326-27) daban la bienvenida a la «Enciclopedia», y en febrero de ese mismo año decían: «Plusieurs de ces Messieurs de l'Encyclopédie nous sont connus; nous en faison beaucoup de cas; ils ont de la capacité, de la politesse, des moeurs, de la Religión» (II 577). En octubre declaraban que «l'ouvrage ne manque ni de feu, ni d'élégance, ni d'aménité» (p. 2253), y todavía en el número de noviembre de 1751 se lee: «Personne n'est plus disposé que nous à reconnoître les beaux endroits de l'Encyclopédie; nous les recueillerons avec complaisace dans la suite de nos extraits» (p. 2449). Sólo a partir de esta fecha se declaró la guerra entre los «enciclopedistas» y las «Mémoires», entre cuyos redactores debe destacarse el nombre del crítico P. Berthier.

[54] Olóriz a Carlos III. París, 22 octubre 1769. A.H.N., *Estado 2972* 35. «Los nuevos Filósofos deístas nos enseñan que el Moral Cristiano es un sistema tiránico, que la monstruosa ambición de los eclesiásticos ha inventado para mejor asegurar su dominio sobre el pueblo [...]. Estas son, Señor, las lecciones que nos dan los grandes maestros que aspiran a la cátedra universal de todas las naciones, y porque se ven ya idolatrados de algunos, llaman "apóstatas de la razón" a los que se resisten a contribuir a su gloria con sus adoraciones»; *Mémoires de Trévoux* (Paris 1759) 602-603. En mayo de 1759 escribía el P. Berthier: «El duque de la Rochefoucauld dice en sus "Reflexiones" que "para situarse en la sociedad, se hace todo lo posible para aparecer como establecido en él". Lo mismo ocurre con los *espíritu fuertes.* Mil veces han sido refutados y derrotados por la superioridad que da la verdad, y sin embargo de esto, se conocen unos a otros, se alían entre si, se sostienen mutuamente, y todos juntos luchan contra la santa religión. Hacen gala de su número, de su sabiduría, de su espíritu y de sus talentos. A juzgar por sus palabras, todos son gentes admirables, escritores de primera linea, filósofos comparables o superiores a los más grandes genios. Por el contrario, sus adversarios, los que les contradicen o les refutan, carecen, según ellos, de sentido común, son imbéciles, idiotas, entusiastas, gentes engañadas o engañadoras; en fin, unos miserables que jamás han tenido una sola idea».

desunión que cundía entre ellos, con gran pesar de Voltaire y del mismo Grimm[55]. Por el contrario, los veía fuertes y poderosos, organizados como una falange macedónica, con unos proyectos perfectamente definidos en el *qué* de la empresa más que en el *cómo*, sobre todo en lo concerniente a la conquista de España para «la nueva Filosofía». Acerca de este último punto no le quedaba resquicio de duda, porque creía estar mejor informado que ningún otro compatriota suyo.

Y no sin razón; porque Olóriz — fiel a su plan originario de «ilustrarse» recorriendo las Cortes europeas — fue uno de los contados españoles de su época que tuvo la curiosidad «científica» — no turística, como el duque de Villahermosa y su cuñado el marqués de Mora[56] — de visitar a Voltaire en Ferney. El mismo nos cuenta, por desgracia demasiado sucintamente, cómo

«el día que comió con Mr. de Voltaire, se vio en la precisión de esbozar de sobremesa [¿en qué idioma?] un cuadro general de la España. Pinté — dice — el espíritu de piedad y religión de nuestro Monarca, el celo del Ministerio, la disciplina de los eclesiásticos[57], el crédito de las Ordenes religiosas, y la devoción universal de todo el pueblo[58]. Apenas hubo oído esto Mr. de Voltaire cuando,

---

[55] Voltaire a d'Alembert. Ferney, 19 marzo 1761. Apud B. GROETHUYSEN, *Philosophie de la Révolution* (París 1956) 144. «Je voudrais que les philosophes pussent faire un corps d'initiés, et je mourais content. O Frères, soyez unis!. Que les philosophes véritables fassent une confrérie comme les Franc-maçons; qu'ils s'assemblent, qu'ils se soutiennent, qu'ils soient fidèles à la confrérie, et alors je me fais brûler pour eux [...]. C'est contre votre J.J. Rousseau que je suis le plus en colère. Cet archi-fou, qui auroit pu être quelque chose s'il s'étoit laissé conduire par vous, s'avise de faire bande à part!».

Voltaire a d'Alembert. Ferney, 20 octubre 1761. Ibidem 143. «Est-ce le temps où les ennemis de la superstition devraient se brouiller?... Il est triste que les gens de lettres soient desunis!. Tous les êtres bien pensants doivent être tendrement unis contre les fanatiques et les hypocrites, également persécuteurs». R. NAVES, *Voltaire et l'Encyclopédie* (París 1938) 127.

GROSCLAUDE 92. «On a — dice Grimm — prodigieusement crié contre l'Encyclopédie despuis quelque temps: Jansénistes, Molinistes, tous les partis se sont reunis contre elle. Le gens de lettres eux-même, qui n'y travaillent point, manquaient rarement l'occasion de la déchirer. Il eût été à desirer sans doute que quelques auteurs encyclopédistes se fussent observés devantage, et n'eussent point donné lieu aux clameurs, en attaquant des préjugés de toute espèce avec trop peu de ménagements peut-être».

[56] L. COLOMA, *Retratos de antaño* (Madrid 1895) 42-46.

[57] J. THENARD, *Etat politique, historique et morale du royaume d'Espagne l'an 1765*. En Rev Hispanique 30 (1914) 464. «La religion est en Espagne aussi abusive qu'elle puisse être. Ce Royaume est absolument l'empire des prêtres et des moines. Eux seuls ont de droit d'être les plus indécents ecclésiastiques du monde entier. La Natión leur est soumise à point d'avilissement et de profanation qu'on ne peut peindre avec des couleurs trop fortes. Le fonds de la religión, la croyance, est absorbée par les practiques pieuses et le culte extérieur». «Ce pouvoir des prêtres est sans bornes ainsi que leur libertinage, qui n'est pas même couvert du voile de l'hypocresie» (p. 470). «La superstition va très loin en Espagne» (p. 479).

[58] Rosemberg a Mª Teresa. Madrid, 5 febrero 1762. Apud *Berichte der diplomatischen Vertreter des Wiener Hofes aus Spanien in der Regierungszeit Karls III.* (Madrid 1971) II 65. «L'irreligion n'a pas fait encore les ravages en Espagne qu'elle a faits en d'autres pays. On n'est pas honteux de croire en Dieu, ni d'entendre la messe. Mais la religion n'est qu'extérieure et n'empêche ni la debauche ni les voleries. L'ignorance des devoirs dans les

dándose una palmada en la frente, me dijo: *Señor, Vm. me ha traspasado el corazón con vuestro informe; Vm. me ha muerto. A mí me han engañado.* Y luego, volviéndose hacia su secretario Vanier [sic], le añadió: *Yo esperaba ver toda la España mudada en siete años. Ahora, pues, me digo que ni en siete siglos*»[59].

Lo que Olóriz oyó en París, después de haber pasado por Ferney, confirmó sus barruntos sobre los planes de los «nuevos Filósofos», pues escribiendo al confesor real P. Osma le decía con trémolo trepidante:

«¿Y qué puntos de reforma de España le parece a V. Rma. que se señalan por parte de estos Señores?. Los siguientes: que no habrá más Inquisición; que cada uno será libre en el modo de pensar; que los curas y frailes caerán de su crédito y serán el último desprecio de la Nación; que a ningún extranjero, que se quiera domiciliar en ese Reino, se le obligará a que siga ésta ni aquella religión, y finalmente, bajando la voz, se suele añadir entre dientes otras cosas que no son para fiadas al papel. ¡Estos son los artículos de las felices predicciones que van a volver dichosa a nuestra España!»[60].

¡Cuán distinta fue la experiencia vivida por la princesa Daschkoff (1743-1810) al visitar París, y poco después al anciano patriarca de Ferney, el mismo año que Olóriz![61].

Es verdad que esta dama no era española, ni tenía la educación de una mujer española del siglo XVIII. Según Diderot, se trataba de una rusa *intus et in cute,* que practicaba la religión ortodoxa, y era súbdita fiel de una autócrata profesional[62], tan absolutista al menos — si no más — que el piadoso Carlos III: el «Vice-Dios» de Olóriz. La rica personalidad de la princesa Daschkoff (por otro lado, bastante masculina y no poco gazmoña) estaba amalgamada con los ingredientes de la viajera, la

---

séculiers, et la negligence, le déreglement et l'imposture dans les prêtres, sourtout les moines, passent toute imagination».

[59] Olóriz a Osma. París, 10 diciembre 1769. A.H.N. *Estado 2872* 35. «Estos siete años deben de encerrar un cálculo misterioso, pues ya tengo oído en esta Corte repetidas veces el mismo número, asegurando con apuestas los preciados de estadistas, que en el espacio de dicho número de años deberá hacerse la revolución de la Monarquía»; GRIMM-DIDEROT, *Correspondance* I 123 (Agosto, 1954). «Si l'esprit philosophique s'est plus généralement répandu dans le XVIII siècle que dans aucun autre, c'est une obligation que nous avons moins à nos Montesquieu, à nos Diderot, à nos d'Alembert, aux ouvrages de Maupertuis, qu'à Voltaire, qui, en repandant la philosophie dans ses pièces de théâtre et dans tous ses éscrit, en a fait naître le goût dans le publique et a mis la multitude en état d'en sentir le prix et de goûter les ouvrages des autres»; D'ALEMBERT, *Discurso preliminar de la Enciclopedia* (Madrid 1965) 127. MORNET 97-100.

[60] Olóriz a Osma. París, 10 diciembre 1769. A.H.N. *Estado 2872* 35. «Por Dios, P. Confesor, manténgase V. Rma. firme, y haga cuanto le sea posible por alargar los preciosos días de Nuestro Soberano, pues mientras Carlos III ocupe el trono de las Españas tengo una viva fe de que no han de lograr sus ideas los hijos de este siglo».

[61] C. DASCHKOFF, *Mémoires* (París 1966) 105-6 114-14 137-48 y 137-48.

[62] D. DIDEROT, *Portrait de la princesse Daschkoff.* Apud DASCHKOFF 314-20.

lingüista, la palaciega, la política, la memorialista, la caudalosa conversadora, la fundadora de la Academia rusa de la Lengua, y la corresponsal de Voltaire, de Diderot y del abate Raynal, al igual que su soberana la zarina[63]. No en vano Catalina II la nombraría en 1783 presidente de la Academia de Ciencias de San Petersburgo.

Pues bien, cuando la princesa llegó a París el verano de 1769, lo primero — y casi lo único — que hizo allí fue ponerse en comunicación con Diderot[64]. Después de conversar varias veces con él sobre los temas más heterogéneos, la dama quedó altamente complacida de este hombre polifacético — «la tête d'Apollon et le pied de satyre» —, cuya sinceridad y franqueza de carácter alabaría sin rebozo. A su entender, Diderot era un oteador genial de los signos de su tiempo[65], y una persona comprometida, *engagée*, en la gran empresa de mejorar la suerte de los hombres, sin excluir a los «mujiks» de Rusia, cuyo estado de servidumbre no chocaba a la princesa, y, como genuina aristócrata rusa, lo encontraba natural, e incluso normal, pero pronto cambió de parecer, pues vuelta a su patria no descansó hasta mejorar las condiciones de vida de los siervos de sus posesiones[66]. Recordando a Diderot escribía la princesa evocadoramente:

«El mundo no ha conocido bastante a este hombre extraordinario. La virtud y la simplicidad reinaban en todas sus acciones; su pasión dominante era contri-

---

[63] A. Lorthocary, *Les «philosophes» du XVIIIe siècle et la Russie. Le mirage russe en France* (Paris 1951). En 1780, la princesa Daschokoff hizo un segundo viaje a París, y entonces frecuentó el trato de M. Necker, del abate Raynal, del escultor Houdon, y de Malesherbes, que había autorizado la publicación de la *Enciclopedia*.

[64] Daschkoff 105-6. «Pendant mon séjour à París, je vécus très retirée [...]. Je refusai faire connaissance avec qui que ce fût, si ce n'est avec le célèbre Diderot». En cambio no dió un paso para conocer a J.J. Rousseau, antes bien lo evitó: «Quand j'étais à París, à la même époque que lui, jamais je ne pus me déterminer à le voir. Sa manie de vivre *incognito*, tandis qu'il était dévoré de l'ambition de faire parler et de remplir le monde d'intérêt pour sa personne, prouvait une modestie de charlatan qui était vraiment intolérable. Ses écrits sont certainement dangereux; car avec de jeunes têtes il n'est pas difficile de faire passer de sophismes pour des syllogismes».

[65] Diderot a Daschkoff. París, 3 abril 1771. Apud Daschkoff 307. «Chaque siècle a son esprit qui le caractérise. L'esprit du nôtre semble être celui de la liberté. La première attaque contre la superstition a été violente, sans mesure. Une fois que les hommes ont osé d'une manière quelconque donner l'assaut à la barrière de la religion, cette barrière, la plus formidable qui existe comme la plus respectée, il est imposible de s'arrêter. Dès qu'ils ont tourné des regards menaçants contre la majesté du Ciel, ils ne manqueront pas, le moment d'après, de les diriger contre la souveraineté de la terre. Le câble qui tient et comprime l'humanité, est formé de deux cordes; l'une ne peut céder sans que l'autre vienne à rompre. Telle est notre position présente; et qui peut dire où cela nous conduirá? [...]. Si le mouvement qui aujourd'hui fait chanceler la constitution de l'Etat avait eu lieu avant l'expulsion des Jésuites (1764), l'affaire pourrait être terminée; tous les tribunaux eusent été remplis, en un clin d'oeil, de leurs affiliés et adhérents, et nous serions tombés dans une espèce de théocratie; d'où il suit qu'en moins d'un siècle nous eussions rétrogradé vers un état de barbarie la plus absolue. On ne permettrait plus d'écrire; nous n'oserions même plus penser; bientôt il deviendrait impossible de lire, car auteurs, livres et lecteurs seraient également proscrits». Vida infra nota 71.

[66] Daschkoff 107-8 167-68 200-201 221-22.

buir a la felicidad de sus semejantes. Si un exceso de ardor le hizo cometer a veces algún error, al menos era sincero, porque siempre fue la mayor víctima («dupe») de si mismo. Pero no me corresponde a mí el hacer un elogio digno de sus cualidades, cuando otros, más autorizados que yo, se han cuidado de hacerlo»[67].

Por lo que concierne a nuestro Olóriz, su reacción en parecidas circunstancias fue de otro cariz. No contento con dar la voz de alarma al P. Confesor, se dirigió al mismo Carlos III, a quien le decía con indignado celo:

«Así se piensa, Señor, en nuestros días; así se habla, así se escribe, así se cree, y, lo que es peor que todo, así se pretende que sea la fe de los españoles, con el pretexto de que desean quitarnos la venda de la superstición y la ignorancia, para que podamos abrir los ojos a la clara luz de la Nueva Filosofía. ¿Podrá oírse tan execrable pretensión sin escándalo en la Iglesia; sin horror en la España y en oídos de V.M. sin aquella santa indignación, que enardeciéndole de nuevo su católico celo le haga doblar las centinelas de su cuidado, para impedir la entrada en sus Reinos a tan formidable enemigo?»[68].

Aquí tenemos al eclesiástico español Olóriz que, tras haber descubierto «una diabólica conjuración contra la Religión Cristiana», alertaba al monarca, para que S.M. hiciera abortar, con su poder y religiosidad, los abominables proyectos que «la Liga de los nuevos Filósofos deístas» maquinaba con respecto a España, la nación más católica de Europa y del mundo[69]; más todavia, Olóriz daba este paso patriótico de súbdito fiel, consciente de que se trataba de un importantísimo «negocio de Estado», cuya resolución favorable o adversa atañía a la salud de toda la nación hispana.

---

[67] *Ibidem* 108.

[68] Olóriz a Carlos III. París, 22 octubre 1769. A.H.N., *Estado 2872* 35. «Estamos viendo que se atacan de frente los Dogmas del Símbolo católico, y los preceptos todos del Moral Cristiano, ¿y qué querrá decir esto, Señor, sino que Dios tiene reservada a V.M. la gloria de ganar nuevamente el título de Rey Católico, haciendo ver a todo el mundo que, entre todos los cuidados de su vasto gobierno, ninguno le merece tanta atención como el de celar que se mantenga entre sus vasallos aquella pureza de fe y aquel candor nativo que España heredó de sus mayores?».

[69] F.X. MIRANDA, *El fiscal fiscalizado* (Bolonia 1792) 33-33v, nº 51, AL [Archivo de Loyola], Manuscrito. «Tratándose del común de las gentes de la Nación [española], saben lo que basta para salvarse y vivir cristianamente; saben lo que basta para gobernarse económica, civil y políticamente. De lo demás, se curan poco, y poco o nada deben curarse los que presiden la Nación española, sea en lo espiritual, sea en lo temporal. ¿Qué querría el Sr. Fiscal [Campomanes], que el común de la Nación aprenda a vestir y hablar y bailar y hacer reverencias y vivir a la moda de París? Pero es *supersticiosa* (dice el Fiscal). Si por esta voz entiende él que el común de la Nación cree a ojos cerrados, y sin meterse en exámenes filosófico-modernos, cuanto se canta en el Credo, cuanto buenamente creyeron sus abuelos, cuanto le enseñaron sus párrocos, sus obispos y los Catecismos de Astete y Ripalda, en este sentido es muy muy supersticioso el común de la Nación; y Dios, por su misericordia, lo mantenga en tan feliz superstición, pues, sin hacer agravio a nadie, ni a ninguna otra, no hay en Europa Nación más radicada en la fe y más cristiana de cuatro suelas (como se suele decir) que la Nación española». Vide supra notas 44 y 57.

LA TESIS COMPLOTISTA.

D. Gregorio Mayáns había dicho que Olóriz, aun salido de la Compañía de Jesús, seguiría siendo fuera de ella «tan jesuita como antes». Sin terciar aquí ni en pro ni en contra de este parecer, puede decirse, sin embargo, que nuestro hombre coincidía al menos en un punto concreto con no pocos de sus antiguos cofrades: en estar convencido de la existencia y del poder maquinador de lo que actualmente se conoce con el nombre de *tesis complotista*.

Hoy día está documentalmente probado que el ex-jesuita francés A. Barruel (1741-1820), autor de unas famosísimas, cuanto poco fidedignas, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobisme* (1797), no fue el primero — aunque sí el más popular — forjador y artífice de la llamada «tesis complotista»[70], según la cual, la Revolución Francesa fue el resultado de una tenebrosa conspiración tramada al alimón por la nueva Filosofía y la francmasonería del XVIII, mortales enemigos del trono y del altar[71].

El mito del «complot», ampliamente difundido por Barruel, tuvo mucho éxito en su época (y también más tarde), sobre todo entre los emigrados realistas, y otras gentes de análoga filiación política. Y no es

---

[70] Barruel dio por sentada esta *tesis* «apriorista», que habría que probarla (y él no la probó) para admitirla como válida. Posteriormente, la investigación histórica ha demostrado que la tal «tesis» era una falsedad mayúscula en sus efectos. Por otro lado, no hace falta ser muy ducho en conocimientos históricos para creer que un acontecimiento tan complejo, y de tanta envergadura como la Revolución Francesa, pudiera ser producido solamente por un elemento: el complot.

[71] M. DEFOURNEAUX, *Complot maçonnique et complot jésuitique.* En Ann. Histor. de la Rev. Française 2 (1965) 174-75. Dos cuestiones deja en claro el autor en este estudio perspicaz. En primer lugar, que los principios disolventes y las maniobras subterráneas atribuidas ahora por los mantenedores del «complotismo» a los filósofos y francmasones, como causantes de la Revolución Francesa, esos mismos principios y maniobras habían sido atribuidos por los ministros y consejeros de las Cortes Borbónicas a los jesuitas, cuando determinaron extinguir la Compañía de Jesús. En segundo lugar, que la «teoría del complot» respecto a la Revolución Francesa, no databa de 1797 sino de 1791, y que fue puesta en circulación por el abate eudista F. Lefranc (1739-92).

Posiblemente, el gran hispanista Defourneaux no conocía (o al menos no cita) *Lo spirito del secolo* XVIII *scoperto agli incauti per preservativo o rimedio alla seduzione corrente* (Filadelfia 1790), folleto de 24 páginas, traducido del alemán al italiano, y cuyo autor era el jesuita belga Jacobo Feller, que ratifica a Defourneaux . Según el jesuita español M. LUENGO, autor del voluminoso *Diario de la expulsión de los Jesuitas de España* (63 vols.) (Arch. de Loyola), en este folleto ponía Feller «delante de los ojos, con sencillez, verdad y franqueza, la presente, inicua y *formidable conspiración* de las tres malvadas sectas de Filósofos, Fragmasones [sic] y Jansenistas (que son lo mismo), para revolver el mundo, trastornar los tronos y oprimir la Religión» (*Diario* 25 [1971] 326). El mismo Luengo había consignado anteriormente, en muchos lugares de su Diario, su convicción plena de que la disolución de la Compañía de Jesús se debía al «complot» urdido por «los Jansenistas, los Filósofos, los Francmasones y los Políticos»; sólo a partir de 1789 comenzó a señalar que estos mismos grupos fueron asimismo los causantes de la Revolución Francesa. Cfr. *Diario* 23 (1789) 441-43; 24 (1790) 39-46; 25 (1791) 326-30. ANONIMO, *Colpo d'occhio di un vecchio osservatore sopra l'origine della Rivoluzione Francese ossia l'abolizione dei Gesuiti considerata come una delle cause principali di tale Rivoluzione* (Bolonia 1800) 2ª ed. Su autor era al parecer un ex-jesuita francés.

de extrañar que así fuera: porque ofrecía el oportunismo de agarrarse a una cómoda forma de justificación, creando un chivo expiatorio sobre el que cargar los graves errores del régimen político anterior. Por eso resulta interesante verificar que el diarista Luengo, olvidándose por un momentos de su ferviente convicción de la «tesis complotista», no la encontraba tan evidente, ni tan convincente como para considerarla que era la causante única de la Revolución Francesa, ya que reconocía y confestaba, como sus coetáneos Mounier, Mallet du Pan, y Senac de Meilhan, que

«era una falsa política el abstenerse de examinar si dentro de la Nación [francesa] había injusticias, despotismos, maldades y desgobiernos, para corregirlos, por los cuales — escribía — permite el cielo o, por mejor, hace que vengan tantas desgracias sobre los soberanos de Francia. Y por el contrario, se pone toda la atención en indagar qué casta de hombres son éstos — los filósofos y los francmasones —, que han causado una Revolución casi tan increíble en aquella Monarquía» de Francia[72].

Pero la «teoría de la conspiración» tenía unos antecedentes muy anteriores al estallido de la Revolución Francesa, y estaba fuertemente arraigada entre los jesuitas europeos, desde que la Compañía de Jesús — *la bête noire* de los «conjurados» — comenzó a ser perseguida por los monarcas borbónicos, y suprimida por Clemente XIV («el papa Ganganelli») en 1773[73]. Así por ejemplo, el ex-jesuita español F.X. Miranda (1730-1811) escribía en su destierro de Bolonia: «La máquina para la destrucción de la Compañía de Jesús se había arquitectado [sic] en Francia, en la sinagoga de los Jansenistas, de los nuevos Filósofos, de los Libertinos y de los ateístas prácticos; y, *según el plan allí establecido,* el primer movimiento de la máquina debía hacerse en España, con la expulsion de los Jesuitas»[74].

Es tan copiosa la «crestomatía complotista» que ofrece el respecto el diarista Luengo — hombre bien informado, pero «cerrado a todo influjo extraespañol y a toda ideología extrajesuítica» —, que uno sabe

---

[72] LUENGO, *Diario* 23 (1789) 743-44. «Y parece que se inclinan a creer que estos hombres sean los que aquí en Italia se llaman Liberi Muratori, en Francia «Fragmaisons» [sic] y en España «Fragmasones» [sic]. Y en esto no lo yerran, a mi juicio, porque esta es una secta general que admite en su seno a Jansenistas, Filósofos, malos católicos, luteranos y todas las pestes y abominaciones del mundo». *Note sur les origines maçonniques de l'Encyclopédie suivie de la liste des Encyclopédistes»,* en Revue de Synthèse 45 (1939) 181-190.

[73] M. MENENDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid 1881) III 123; LUENGO 9 (1775) 489. «¿Hay un hombre en el mundo que no reconozca ya en el día que la extinción de la Compañía de Jesús es una obra de iniquidad proyectada y ejecutada por el maligno Jansenismo y la infame Filosofía de este siglo, ayudados por la Política antieclesiástica y anticatólica de algunos Gabinetes?. Los mismos Jansenistas y Filósofos lo publican, y están disputando entre sí la gloria de la victoria y del triunfo contra el enemigo común: la Compañía de Jesús».

[74] MIRANDA 78v, nº 204.

dónde elegir. Como botón de muestra citaré una lineas suyas, escritas también en Bolonia, no mucho después de que Olóriz hubiera pasado por París, y en las cuales decía:

«La Corte de Francia no ofrece, al presente, otra cosa digna de observación sino un espíritu y casi *un furor filosófico,* que se ha apoderado de ella. El palacio de Versalles, el Ministerio, el Parlamento, los Príncipes y la Nobleza, no parece que respiran otro aire y otro espíritu que el de la nueva Filosofía, se diría que otro todos ellos, olvidándose casi de que son cristianos y aun franceses, no piensan, no hablan, ni obran sino como Filósofos. Esta Filosofía del presente siglo, que tanto domina actualmente en Francia, en muchos de los que se llaman Filósofos (pero son también ignorantes) no es muy mala ni viciosa; por el contrario, en otros muchos es pésima y viciosísima, puesto que, en la intención y sistema de sus autores, no es menos que el mismo libertinaje, la irreligión misma y la independencia de toda potestad. Y en introducir y extender por todo el mundo el trastorno de todo buen orden y concierto, está empleada *una secta secreta y numerosa conspiración* de hombres poderosos, como lo muestran centenares y aun millares de libros»[75].

Testimonios análogos, denunciando el «complotismo», pueden hallarse en los escritos de otros ex-jesuitas, tales como el pamplonica Pedro Javier Cáseda (1739-1816)[76], el mallorquín Sebastián Nicolau, connovicio de Olóriz en Tarragona[77], el conquense Lorenzo Hervás y Panduro[78], o el francés Georgel, secretario del desdichado cardenal Luis de Rohan[79]. Estimo que no es una temeridad el suponer que también otros ex-jesuitas de entonces tendrían unas ideas parecidas sobre este particular, y que algunos hasta habrían plasmado su propia «teoría complotista». Aquí he mencionado únicamente los que he ido encontrando al hilo de mis lecturas; número suficiente, por lo demás, para inferir que Olóriz no inventaba nada nuevo, ni decía nada original al referirse a la «conspiración de los nuevos Filósofos», y sacar, como consecuencia, «la fatal conclusión de que todos los miembros de la Liga — escribía — se prometen, con graves fundamentos, que la España ha de ser también suya dentro de breve tiempo»[80].

El caso es que Olóriz creía ver esta conquista como muy factible, porque — a su juicio — estaba ya dado el primer paso de la campaña: con el envío de libros perniciosos a España.

«Y, a la verdad — indicaba alarmado —, con las remesas de libros que por mis ojos han pasado a España, y las inconsideradas ansias con que nuestros eru-

---

[75] Luengo 9 (1775) 684-85.

[76] Uriarte 86-87; IV 329-30; Uriarte-Lecina P. I, t. II, 152-53.

[77] F. Orti y Brull, *Mª Manuela Pignatelli, duquesa de Villahermosa* (Madrid 1896) I, 66-68. M. Batllori, *Francisco Gustà, apologista y crítico* (Barcelona 1942) 13.

[78] L. Hervas y Panduro, *Causas de la Revolución de Francia en el año 1789* (Madrid 1807). Opúsculo escrito en Roma y publicado más tarde en la capital de España.

[79] M. Georgel, *Mémoires pour servir à l'histoire des événements de la fin du* XVIIIe *siècle, despuis 1760 jusqu'en 1810* (París, 1820) II 114-15. Sommervogel IV 43.

[80] Vide supra nota 43.

ditos suspiran y anhelan por tener todas las Obras de los nuevos Filósofos de este siglo, no lo miro muy difícil, mayormente con el nuevo punto de hombría de bien que se ha introducido en España (en que yo he incurrido el primero), de que es una cosa fea e indigna de un hombre de honor el delatar al Santo Tribunal de la Inquisición el libro de un amigo[81], mirando este género de contrabando con la misma venialidad que si fuera una caja de rapé[82]. Lo que no podemos dudar, por estarlo tocando con las manos, es: que la epidemia no debe de ser menos activa que contagiosa, pues no pasa hacia acá los Pirineos ningún señorito español, por buena educación que traiga, que antes de mudar de traje no mude también de modo de pensar, con la misma facilidad que muda de vestir y calzar, por acomodarse al uso de este país. Este es un punto que no puede tratarse — concluía desolado — sin escribirse con lágrimas de sangre»[83].

Pese a la vigilancia de la Inquisición, y a las providencias que se tomaban en las aduanas españolas, para impedir la entrada de libros disolventes, se introducían clandestinamente en el país gracias al contrabando y a las estratagemas de los libreros. Menéndez Pelayo cita el caso de libros que penetraban disimulados bajo el disfraz de un doble y triple título; ni era infrecuente que los tejuelos llevaran un rótulo muy diverso al verdadero contenido del libro, o que las cubiertas de una obra de san Basilio o de san Agustín sirvieran para amparar los volúmenes de la *Enciclopedia*[84].

Por si esto fuera poco, aquellos franceses, en su afán de clarificarlo y vulgarizarlo todo, escribían tan deliciosamente, y sabían presentar «las cuestiones palpitantes» del momento con tal distinción, con tal modernidad de acento y con tanto «esprit», que era punto menos que imposible no sucumbir al hechizo de su estilo[85]. «No comprendo — decía el ex-jesuita Juan Andrés (1740-1817) — por qué no se pueda, y por mejor decir, no se deba desear el fino gusto de Voltaire, la elocuencia de Rousseau y la erudicón de Fréret, antes que los talentos medianos de gran parte de sus contrarios»[86]. El haberse atenido a estos criterios, llevándolos a la práctica en lo posible, le merecería a Andrés — «el jesuita español más prestigioso de su época» — una feroz censura por parte del

---

[81] B. Bennassar, *L'Inquisition Espagnole. xv-xixe siècles* (París 1979) 65 73 104-41. Sobre la «presencia inquisitorial» y la «pedagogía del miedo y la culpabilidad» creada por la Inquisición entre los españoles.

[82] J.R. Spell, *Rousseau in the Spanish World before 1833* (Austin 1948) 8 19-20 42 46 85-101; M. Defourneaux, *Inquisición y censura de libros en la España del xviii (Madrid 1973) 107-34 173-216 217-58.*

[83] Olóriz a Osma. París, 10 diciembre 1769. A.H.N. *Estado 2872* 35. M. Sarmiento, *Discurso.* En Sem Erud. Valladares 19 (1789) 176-77; I. Casanovas, *Josep Finestres. Estudis biografics* (Barcelona 1932) 105.

[84] Menendez Pelayo III 255.

[85] Réau 261-62.

[86] J. Andres, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* (Madrid 1784) II 353-54; A. Dominguez Molto, *El abate D. Juan Andrés Morell. Un erudito del siglo xviii* (Alicante 1978); Batllori, *La cultura* 515-31.

retrógrado Luengo[87].

Pero no todos los lectores de España iban, ni mucho menos, a caza de lo vedado por el hecho de estarlo o, como decía al agente Azara, porque «la proposcripción abría el apetito». Muchos personajes conspicuos pedían a Roma permiso para poder leer y tener obras incluidas en el Indice de libros prohibidos[88]. El covachuelista E. Llaguno y Amírola, futuro ministro de Gracia y Justicia y director de la Academia de Historia, que encontraba detestables la mayoría de los libros «que olían a chamusquina», confesaba que, aun teniendo licencia, no hubiera gastado un minuto «leyendo la *Pucelle d'Orleans,* ni otras puterías semejantes»; pero le interesaban otros libros «muy buenos y muy útiles para nuestros asuntos, que sin saber por qué — se quejaba —, los han zampado nuestras gentes en el *Expurgatorio*, y quiero la licencia para poder tenerlos, sin que se escandalice algún mentecato que los vea en mi oficina»[89].

Este aspecto de la vida española del XVIII siguió invariable; de po-

---

[87] LUENGO 16 (1782) II 826-28. «El aire, modo y gusto de escribir es [en Andrés] el dominante o filosófico, usado de algunos Filósofos modernos franceses como Voltaire, Raynal y otros, e imitado por algunos escritores de Italia [...]. Tiene y le basta una sola prenda a este joven para triunfar, aunque él no sea más que *un charlatán insulso e ignorante,* y ésta consiste en hablar franca y resueltamente con sumo desprecio de la Filosofía Peripatética y de la Teología Escolástica».

IDEM 17 (1783) 61-63. «Su estilo es perfectamente el de la moda del país, y según el gusto que ha introducido la secta de los modernos Filósofos, vivo, cortado, animado y brioso, y en cada breve período un oráculo [...]. Posee una prenda o mérito que ella sola obra para conciliarle un singular aprecio y estima. ¿Y cuál es esa prerrogativa?. No es menos que Juan Andrés, aunque jesuita y español, trata en su obra con hastío, con desprecio, con sevicía y casi con brutalidad a la Filosofía Peripatética y a la Teología Escolástica. Esto es lo sumo de la finura y delicadeza del gusto de estos tiempos [...]. Quien supiere decir horrores y necedades de la Filosofía Peripatética y de la Teología Escolastica, aunque no entienda nada de una ni de otra, ya tiene andada más de la mitad del camino para pasar por hombre de gusto, de cultura y de erudición».

No he reproducido estos juicios de Luengo para dar apoyatura al texto, sino porque una lectura avisada de dichos testimonios nos revela el índice «cultural» de ciertos jesuitas españoles, que vivían en Bolonia y pasaban por autorizados. El exilio había acumulado sobre ellos mil sinsabores, pero su mentalidad seguía escolásticamente cerrada a todo movimiento limpio del espíritu que brotara al margen, o a espaldas, de sus inmóviles esquemas mentales; esquemas que ellos defendían con el mismo instinto con que defendían su propia conservación; se trataba de su integridad. De ahí su hostilidad exacerbada y su desprecio frente a todo lo que, a su juicio, pudiera no digo atacar, sino simplemente ignorar dichos esquemas pasándolos por alto.

El caso presente es una muestra insigne de este tipo de reacciones. Luengo hablaba de oídas porque, según confesión propia, no se había rebajado a leer — ¡faltaría más! — las paparruchadas del ligero y petulante jovenzano Andrés. Sin embargo, quien actuaba realmente con una ligereza impropia de la madurez que conferían las «ciencias graves» era Luengo, que cerraba contra Andrés sin haberlo leído, y en su *Diario* recogía no tanto el eco de sus propias opiniones, cuanto el juicio global de otros jesuitas autorizados, que daban el tono, y por cuya boca escribía nuestro diarista.

[88] ORTI Y BRULL 66-68; COLOMA 40-41; R. OLAECHEA, *El concepto de «exequatur» en Campomanes*. En Miscel• Comillas 45 (1966) 132-33.

[89] E. Llaguno a Floridablanca. Aranjuez, 15 mayo 1776. Madrid Arch. Min. Ass. *Extranjeros 441.*

co sirvió, en sentido de abrir la mano a ciertos libros extranjeros, la promulgación de la Pragmática del 16 de junio de 1768 — la «pragmática el exequatur» — que produjo tanto alborozo — baldío — en el agente Azara, cuanto indignación en el diarista Luengo, quien el 9 de agosto escribía en Calvi (Córcega) las siguientes lineas:

«Llega aquí un Decreto de Madrid, sobre el Tribunal de la Inquisición y la censura de los libros, dividido en seis artículos. Por él se reserva el Gobierno todo el despotismo y la tiranía para sí, sin dejar ningún trozo de ello a tribunal alguno; se toma oportuna medida para que, por las gargantas del Pirineo, entre en pocos años un diluvio de pestíferos libros de la Francia, que inunde a toda la España y corrompan en ella, como lo hacen en la misma Francia, en Italia, y en otros paises, la piedad y la religión. En suma, este Decreto tiene por objeto quitar el vigor y la fuerza al Tribunal de la Inquisición, para que puedan correr libremente por el Reino los libros franceses de los Jansenistas, de los nuevos Filósofos, y de otros monstruosos; y [...] no será extraño que antes de mucho tiempo se vean en España horribles estragos en la piedad y la religión»[90]

En esta línea de funestos presagios, que nunca fueron realidad por lo que respecta a los libros, Luengo coincidía con Olóriz, quien deseaba evitar a toda costa que los españoles cayeran en los «horribles escollos» de la irreligión, y deseaba preservarlos eficazmente del inminente contagio «deísta», sembrado por los nuevos Filósofos.

«Los Africanos — advertía a Carlos III — entraban en España como bárbaros, declarando la guerra a la razón de Estado; los nuevos Filósofos, como astutos que son, se introducen probando que tienen alianza con la misma razón de Estado, y aun pretenden que deben ser protegidos como útiles al buen gobierno, pues ellos son, según lo proclaman, los maestros que deben formar los grandes políticos, destinados a ocupar los primeros puestos del Ministerio»[91].

La reacción de Olóriz.

Esta persuasión movió el ánimo de Olóriz con tal fuerza, que se sintió inspirado por Dios — como él mismo declaraba — y, cual otro Faetonte, se lanzó a una empresa tan ilusoria y descabellada como la del héroe mitológico. Ahora bien, ¿cuál era esa empresa?. Pues nada menos que tratar de impedir con un solo libro, escrito por él[92], que la corriente

---

[90] Luengo 2 (1768) 215-17. Vide supra notas 57 y 58.

[91] Olóriz a Carlos III. París, 22 octubre 1769. A.H.N., *Estado 2872* 35.

[92] Olóriz a Angostina. París, 13 diciembre 1769. Ibidem. «¡Ya parece que empieza Dios a descubrirme los misteriosos fines a que me va conduciendo muchos años ha por medios bien extraños!... Yo salí de España con el empeño de acabar las últimas observaciones sobre el Hombre, mirándolo en la diversidad de sus diferentes costumbres patrias, para sacar más cabal la Obra de un *Curso Anathómico de Philosophía Moral*, que tiempo ha medito y me dispongo dar al público. Pero Dios ha cambiado mis ideas, porque desde el punto en que dejé ese Reino, he tropezado con tan horribles escollos de irreligión que pensando si, por una vez, podré libertar de este contagio a nuestros españoles, he aplicado todo mis talentos y estudio a la formación de una Obra, que espero ha de ser de no menor gusto que utilidad, y que ha de merecer la aprobación de todos los verdaderos españoles, amantes de la Religión de sus padres».

filosófica penetrara en España. ¡Demasiada marea para tan minúsculo dique![93].

Pero Olóriz no lo creía así, sino que encontraba su proyecto de lo más hacedero, pues escribiendo desde París al confesor real le decía con un candor silvestre:

«Yo, sin duda, debo de estar formado de otra pasta que los demás compatriotas míos, pues habiendo oído y tratado, en punto a Filosofía, mucho más que cuantos españoles han venido por acá, me ha provocado tanta indignación esta libertad de pensar y hablar tan impíamente, que lejos de alucinarme las doctrinas de los nuevos Filósofos, me han parecido, al contrario, tan falsas, tan superficiales, tan contradictorias, inconsecuentes e insensatas, que arrebatados todos mis talentos a la vindicación de la verdadera Religión, y al honor de la Patria, he formado en brevísimo tiempo una Obra grande, que valdrá mucho más que mi proyectado «Curso Anathómico de Philosophía Moral», siendo su título: *La Religion y la Política en brazos de la Razón,* para herir a los nuevos Filósofos por sus mismos filos, pues se procurará dejar en ella sólidamente probada la proposición contraria a la de ellos, esto es: que una razón clara y un entendimiento despejado no han de aprobar otro sistema que el Cristianismo, conducente a un buen gobierno; y desecharán siempre, como quiméricos y perniciosos al Estado, los proyectos de la nueva Filosofía»[94].

No es que Olóriz desdeñara los métodos expositivos de los nuevos Filósofos; en este especto distaba mucho del cerrilismo de Luengo. Por el contrario, los tomaba como modelos; admiraba la magia de su estilo y su gran poder de captación; envidiaba

«sus adelantos para exponer los accidentes de un libro, y la variedad de sus atractivos, como son — decía —: una dulzura de pluma, una invención amena, unas frases puras y unas voces escogidas. Estas resultan ser — ¡y se lo confiaba al diserto Carlos III! — las sirenas de las gentes de gusto, las cuales, con sólo dejarse llevar por la suavidad de su cantos, se encueantran dueñas del país de la erudición. Y no puede negarse que ésta ha subido en la Francia a tan alto grado que, por no poder descubrir sus eruditos más tierras que poder pisar con su crítica, pegan ya contra el cielo. El mérito de los escritores de la Francia ha sido sin duda — concluía —, el de haber sabido despertar la curiosidad de leer, ofreciendo piezas de erudición, formando el gusto de muchas gentes, y cultivándolas insensiblemente; y no podrá decirse que sea ésta una invención cómoda, sino lograda con mucho arte e ingenio, aunque ella sola ha formado las tres de las cuatro partes que componen los literatos de la Francia»[95].

---

[93] Olóriz a Carlos III. París, 22 octubre 1769. Ididem.

[94] Olóriz a Osma. París, 10 diciembre 1769. Ibidem.

[95] Olóriz a Carlos III. París, 22 octubre 1769. Ibidem. «Esto puede y sabe lograr una feliz pluma, y esto es puntualmente lo que la España necesitaría tambien en el día contra los nuevos Filósofos deístas, que ya se dejan oír sobradamente no en las Academias públicas, pero sí en las conversaciones privadas. Es verdad que todavía se mantiene sana la mayor parte de ese Reino, mas por lo mismo sería muy del caso preservarla de la corrupción del abominable y espantoso sistema del Deísmo, a pesar del epíteto que le da Mr. de Voltaire, de "nunca bastamente alabado"».

Después de una tarea ímproba, Olóriz tenía, para fines de octubre de 1769, «arreglada, en su mente, toda la formalidad de esta Obra grande, faltándole solamente el trabajo mecánico de evacuar las citas y alargar las especies». Ahí es nada; y con una ingenuidad capaz de producir vergüenza ajena, puntualizaba: «Por lo que toca a descubrir si mi habilidad será o no capaz de desempeñar lo que se propone, creo que bastará con lo que llevo ya escrito hasta aquí, pues el numen de pensar y el estilo de escribir no necesitan de muchos exámenes para ser conocidos»[96]. Cierto que no harían falta muchas pruebas, al menos en lo que concernía a su producción.

Porque lo peregrino del caso es que Olóriz no se sentía embargado por todo lo que todavía le quedaba materialmente por hacer, y era nada menos que «evacuar las citas y alargar las especies». Lo que le traía a mal traer era que aún no había acabado de «bosquejar la dedicatoria a Nuestro Rey Carlos III», pues temía que «se graduara de imprudente celo lo que él había escrito con valentía evangélica». Por eso escribía al confesor real, cuyo «corazón puro, sana religión y sencillez franciscana» estaban bien acreditadas, y sin que dejaran la más mínima duda, y le suplicaba lamiosamente, que, como fiel intermediario, tuviera a bien presentar a S.M. esta Obra «del más fiel de sus vasallos».

Pero Olóriz no se contentaba con hacer esta súplica, sino que confiándose al P. Osma le decía:

> «Una obra de esta calidad, como es la mía, necesita en el día de una protección poderosísima, y no la necesitará menos su autor. Porque yo estoy cierto de que, en el punto en que se me vea salir con tal Obra por postre de mi viaje, han de saltar no pocos de ahí y muchos de por acá, diciendo que yo les he engañado; pues se prometían una cosa muy diferente de la viveza de mi genio y de la claridad de mis luces. Pero yo hallo que quien tenga claridad de potencias, si llega a entrar en la escuela del mundo, no puede menos de sacar el mismo fruto que yo»[97].

¿Es que Olóriz desvariaba, o estaba un tanto fuera de sus cabales? Parece que, a su juicio, no era así, porque a su amigo Angostina le venía a decir lo mismo, cuando le manifestaba que,

> «no pudiendo dudar de la contradicción que su nueva Obra había de tener por parte de muchos, que viven — confesaba — sin manifestar lo que ocultan en

[96] Olóriz a Osma. París, 22 octubre 1769. Ibidem; Idem eidem. París, 10 diciembre 1769. Ibidem. «Lo que tengo trabajado para desempeñar la empresa parecerá increíble, si se atiende al corto tiempo que me ocupo de ella, y éste aun viajando».

[97] Olóriz a Osma. París, 10 diciembre 1769. Ibidem; Olóriz a Carlos III. París, 22 octubre 1769. Ibidem. «Una Obra de esta calidad, protegida por el Soberano, apoyada de los Prelados y recomendada por los Párrocos, ayudaría muchísimo a contener en España la propagación del contagio que ha empezado ya a inficionar a no pocos de los que en ese Reino se lisonjean de eruditos y de los que hacen vanidad de Políticos».

su pecho, me es preciso apelar a la protección de nuestro Católico Monarca, para que, una vez obtenida ésta, pueda yo levantar el grito contra esta diabólica Filosofía. Yo no ignoro — decía — que hay algunos que no me quieren bien, sin más motivos que el ver que hay muchos que no me quiren mal, y como mis pensamiento nunca han sido comunes, ni mis acciones nada han tenido de vulgares, no pocos las han abatido hasta el último punto de lo ridículo. Además que, como uno de los principales capítulos de la historia de mi vida sea el haber pasado parte de mi juventud envuelto en el ropón negro de los [jesuitas] expulsos, aun cuando no sea más que por la parte de sospechoso de ser afecto a éstos, siempre encontrarán un flanco por donde poder abrir brecha los que quisieran atacarme»[98].

Es fácil entender la curiosidad que despertó en mí una Obra, menesterosa de tan alta protección antes aún de haberse publicado, y cuyo novedoso contenido prometía ser (al menos a juicio de su iluso autor) blanco de los ataques de todas las acecas. Pero mis búsquedas y exploraciones para dar con ella han resultado completamente vanas; más aún, abrigo la vehemente sospecha de que tan «formidable libro» nunca fue debidamente concluido, ni enviado a la Corte de Madrid, ni presentado al rey Carlos III, y no porque Olóriz no lo deseara, sino porque debieron indicarle desde el Ministerio que se ahorrara semejante molestia no estaban dispuestos a montar tamaña operación policial para proteger una avellana huera y sin contenido[99].

Lo único que me ha sido dado encontrar han sido un par de folios, sin fecha, que llevan el prometer título de *Razón de la Obra,* y en los cuales Olóriz no hace — con gran decepción del lector — la más mínima alusión al plan y contenido de ella, ni da la menor idea de cuáles iban a ser las andanzas de «La Religión y de la Política en brazos de la Razón», a lo largo de las páginas; pero en lugar de esto, nos larga una serie de tropos retóricos y de figuras de dicción, sobre «el diferente modo de herir la imaginación de los lectores», que debió de exponer él mismo años atrás ante su alumnos de Gandía, y que recuerdan demasiado a la letra, para ser originales, los preceptos recogidos por cierto Mr. Coypel en un libro que estaba muy en boga durante la estancia de Olóriz en París[100].

A juzgar por lo apuntado hasta aquí, parece ser que Olóriz no vio en París otra cosa que depravación mental y licencia de costumbres; y no encontró, como la princesa Daschkoff, o como su compatriota Ignacio de Luzán (1702-54) — autor de la *Poética* —, ninguna variedad de

[98] Olóriz a Angostina. París, 13 diciembre 1769. Ibidem.

[99] Olóriz a F. Nestares. París, 16 enero 1770. Ibidem; Olóriz a Osma. París, 10 diciembre 1769. Ibidem. «Yo no quiero ser juez en causa propia, pues como la mejor prenda de un talento es, a mi juicio, la docilidad, tendo intención de no dar una plumada sin que V. Rma. me señale sujeto de toda satisfacción y confianza suya, que deba enmendar, corregir, borrar, cortar y dirigir, por dónde crea se pueda caminar con mayor seguridad y acierto».

[100] M. COYPEL, *L'art de peindre à l'esprit* (París 1758) I 2-3.

«plantas salutíferas», sino «únicamente flores nocivas, áspides y monstruosos de irreligión». Tampoco se percató de lo certeramente que, algunos nuevos Filósofos, ponían el dedo en la llaga de las cuestiones más candentes, y pedían la reforma de ciertos abusos flagrantes; ni del interés con que los autores de la *Enciclopedia* promovían las artes mecánicas.

Olóriz sólo se lamentaba, con cierto deje nostálgico, de «no tener una pluma suave para sazonar sus escritos con una sal tan fina que no irritase el paladar de los lectores. «En este acierto — señalaba — fundaría yo todo el mérito de mi nueva Obra, si por su invención y estilo consiguiese interesar el gusto de todos los españoles, de manera que, con tino particular y suma dulzura de voces, sin despertar al dormido, entretuviera a todos, al tiempo que quedaban convencidos [refutados] los monstruosos errores y abominaciones del sistema deísta y los embelecos de los nuevos Filósofos»[101]. Los deseos de Olóriz eran inmejorables, qué duda cabe; sólo le quedaba la tarea de escribir su Obra, y, dado que lo hubiera realizado, estamos tentados a repetir que «con buenas intenciones se puede hacer muy mala literatura».

EPILOGO.

De todo lo que había visto en su viaje por Europa, parece que a Olóriz sólo le interesó la Filosofía o la ideología filosófica, y dentro de ella la modalidad apologética, y la polémica escolástica «a la española»; lo demás — caminos, albergues, ciudades, monumentos artísticos, puertos, edificios públicos, formas de administración y de gobierno, modos de vida, trajes, usos y costumbres de las gentes — ni siquiera existió para él, y por desgracia tampoco para nosotros, pues cumplió de la peor forma el dicho español: de «ser largo en facellas y corto en contallas».

Como si se tratara de una peroración escolar, Olóriz se exhortaba a si mismo, y concluía sus dos folios, en que daba «razón de su obra», con estas palabras propias de un ejercicio oratorio: «Justo es, pues, aprovecharnos de nuestros conocimientos en favor de nuestra Santa Religión; y ganando de mano a los nuevos Filósofos (antes de que ellos lleven a término sus maniobras políticas, para cultivar la impía incredulidad), apliquemos todo nuestro discurso a sembrar en el espíritu de los españoles semillas de piedad y principios de doctrina católica, cortando y atajando por cuantos medios sea posible el curso de unos escritos que son el estrago de la Iglesia y la ruina de las Monarquías». Y cerraba su enardecido párrafo con este engañoso «non sequitur»: «Si los nuevos

[101] F.X. OLORIZ, *Razón de la obra*. A.H.N. *Estado 2872* 35. «El autor que esto escribe quisiera tener todas las eminentes cualidades que reconoce ser necesarias para el buen éxito de la empresa que se propone».

Filósofos deístas hacen tan notables progresos, marchando sostenidos de razones sofísticas y meras cavilosidades, ¿qué no podremos hacer nosotros, caminando sobre principios tan sólidos y verdaderos?»[102]. Ignoro lo que podríamos hacer nosotros, pero sí sabemos en cambio lo que *no* hizo Olóriz.

Con más realismo que él se expresaba Menéndez Pelayo sobre este último aspecto. Cuando manifestaba su esperanza de que alguien escribiría un día la «Historia de los Ortodoxos españoles», historia que, a su entender, sería ciertamente «más amena y de más honra para España», que la otra de los heterodoxos, escrita por él, prevenía con toda honradez al hipotético historiador — todavía sin aparecer desde 1881 — que para escribirla debidamente, tendría que consultar ante todo las obras «amazacotadas, duras y pedestres», escritas por unos cuantos «frailes ramplones», con un estilo «culinario, mazorral, de mal tono y erizado de cardos»[103]. ¡Y hay que ver «el vigor de pensamiento, la lógica amartilladora y la ciencia irresistible» de aquellos escritores apologetas, «católicos a machartillo», cuyos centones apenas leía — ni lee — nadie! Cierto que la tarea de escribir con elegancia se hace más ardua a medida que el asunto se aleja de lo banal, pero no menos cierto que no se le es dado a cualquiera el arte de hermanar la profundidad con la amenidad, por mucho celo, obediencia o buena voluntad que se crea tener.

El historiador se ha preguntado muchas veces, por qué tantas gentes que andan pregonando su amor a Dios, no procuran ser tan perfectos en su arte, cuando se ponen a escribir, como pretenden serlo en su servicio al Padre celestial. Si no intentan ser perfectos en lo que escriben, acaso se deba, entre otras razones, a que en fin de cuentas, no escriben para Dios. En todo caso, resulta bastante desolador el ver que no pocas personas, que confiesan paladinamente ser «servidores profesionales» de Dios, escriban tan mal; mientras los que — al parecer — son más tibios que ellos, y no creen tanto en El, se esfuerzan por escribir bien, y muchos de ellos lo consiguen plenamente. El hecho de que un tema sea muy interesante en sí mismo, no implica necesariamente que lo que uno escriba sobre él tenga importancia. Un libro malo, consagrado al amor de Dios, sigue siendo un libro malo, por muy consagrado que esté al amor de Dios. Muchos creen que por haber escrito sobre Dios, o en defensa de la religión, ya por eso han compuesto buenas obras; pero las gentes toman esos libros y dicen: «Si los que afirman que aman a Dios no tienen mejores cosas que aducir, su religión no puede ser gran cosa»[104].

---

[102] Ibidem.
[103] MENÉNDEZ PELAYO III 307 309 340.
[104] T. MERTON, *El signo de Jonás* (Barcelona 1954) 58.

Pero ni siquiera es este el caso de Olóriz que, tras haberse enfrentado con un tema que tal vez le venía demasiado grande, tampoco terminó de «evacuar las citas y alargar las espacies», y se volvió a su Valencia natal sin haber concluido ninguna de sus dos Obras.

Hasta su muerte vivió en la ciudad del Turia, sin que cambiaran sus ideas, ni sus tendencias intelectuales; allí publicó una «Oración al Santo Tribunal de la Inquisición de Valencia» (1771), un «panegírico en honor de San Fermín» (1776), y alguna que otra pieza oratoria de corta alentada. Aprovechando sus conocimientos adquiridos en Europa, a partir de 1774 comenzó a lanzar periódicamente, durante algún tiempo, una hojita titulada: *Testamento del hombre feliz o el idiota sabio*, en cuyas páginas intentaba «presentar un vivo retrato de los caracteres de este siglo»[105]. Desconocemos el éxito que tuvo tal publicación.

Fiel a sus costumbres y a sus principios, esto es, al «sabio idiotismo» que fue cultivando durante cuarenta años de patriotismo y de religiosidad «a la española», Francisco Xavier de Olóriz falleció en Valencia el 18 de julio de 1814, pocos días antes de que el papa Pio VII restableciera universalmente la Compañía de Jesús, que un lejano día abandonó, por las razones que fueran, aunque siempre continuó viviendo al estilo y usanza de sus antiguos confrades que, cargados de años y achaques, regresarían pronto a su patria, después de cuarenta y siete años de exilio en Italia. *Valeat in aeternum*!.

---

[105] B.S. CASTELLANOS, *Biografía Eclesiástica* 1034-35. «Discurso preliminar en que el testador, como si otorgara un solemne testamento, nombra a la inocente e incauta juventud española por su heredera universal, y sucesora del sabio idiotismo que el testador ha podido adquirir, poseer y disfrutar en el espacio de cuarenta años».

SUMMARY

Spanish historians have made a generic classification of Spaniards' mid-18th-century attitudes toward currents of «The Englightenment» which, coming from other parts of Europe, penetrated into Spain. These historians call «timorous and fainthearted» or «tradidionalist» those who detested all that was foreign precisely because it was foreign; they call «englightened reformers» or «innovators» those who for a parallel reason rejected all that was domestic.

Between the two extreme positions were the so-called «prudent critics» or «reformers», cultured minds open to European currents without renouncing thereby their Spanish personality and patriotism. These agreed on the necessity of «Europeanizing Spain», but they wanted the Europeanization to come through adaptation, that is by reflecting advances from abroad in the prism of Spanish cultural tradition.

One of these reformers was the ex-Jesuit Francisco Xavier de Olóriz, whose mentality appears at the beginning as that of an authentic «prudent critic», but certain vivid experiences provoked a change in his way of thinking. Subsequently he wound up converted into a narrow, fearful reactionary.

Olóriz, a Valencian, entered the Society of Jesus in October 1745. After noviceship in Tarragona, he went through the regular Jesuit course of studies and was ordained in Valencia in July of 1755. Following the fourth year of theology, he was assigned to the Colegio of Gandia without having made tertianship. In the city of St. Francis Borgia he served as professor of rhetoric and poetry until July of 1760, when he left the Order because, in his judgment, he could endure no longer «the intolerable illness which the whole Jesuit body is suffering» in Spain.

He obtained a royal chaplaincy in the city of Valencia. Then in 1769 he went abroad with th intention of visiting some foreign kingdoms and courts to observe national customs and usages. His purpose was to complete and polish for publication an «Anatomical Course of Moral Philosophy», a work he had long been preparing, and which by its erudition and modernity could be of great use to the Spanish public which was in need of good books.

Following his plan of «englightenment», Olóriz was one of those few Spaniards who had the scientific (not touristic) curiosity to visit Voltaire at Ferney. Olóriz has left us a narrative of how he was received and regaled by the author of *Candide*. From his contact with Voltaire and with some «new philosophers» he met in Paris, he discovered to his horror «a hidden mine and a diabolical plot» to destroy the Christian religion and to introduce deism into Catholic Spain. Here we find Olóriz convinced like some of his former confreres of the existence of machination. Called nowadays the «plot thesis», this position was spread principally by the Jesuit A. Barruel (1741-1820).

The reaction of Olóriz to this discovery was immediate and energetic. Not content with giving the alarm to Padre Osma, the royal confessor, he addressed Charles III himself to denounce so sinister a plot and begged His Majesty to take appropriate means to halt the entry into Spain of those perfidious designs. For that purpose Olóriz proposed to abandon the completion of his «Anatomical Course» so as to give himself completely to writing «Religion and Politics in the Arms of Reason», a work in which he intended to wound the «new

philosophers» with their own weapons and in which he would seek to save the faith of Catholic Spain. Such a work, Olóriz judged, would need royal protection because of the enemies it was sure to stir up.

Since in Madrid they gave no hearing to such alarms, Olóriz came back to Spain without having completed either of the two books he had under way. He lived out the rest of his life obscurely and timorously in Valencia. Beginning in 1774 he published for some time a little periodical entitled «Testament of the happy man or the wise idiot». In its pages he sought to present «a living portait of characters of the 18th Century», so that unwary youth could take warning against the evils coming from abroad. What success the publication had is unknown.

Faithful to the conservative principles and customs of an old-fashioned Spaniard, he cultivated for forty years what he himself called «wise idiocy» — up until his death in July of 1814.

CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA INICIAL DE COMILLAS

RAFAEL MARIA SANZ DE DIEGO S.J. - Universidad Comillas, Madrid

Es sabido que en la fórmula de los votos que emiten los jesuitas al finalizar el noviciado se incluye, además de los consabidos de pobreza, castidad y obediencia, un «cuarto voto» — «*promitto eandem Societatem me ingressurum*» — que se refiere a la disponibilidad para incorporarse definitivamente a la Orden (últimos Votos) en el tiempo y grado que decida el Prepósito General. No es, en cambio, tan conocido que en la primera etapa de lo que hoy es la Universidad Comillas se obligaron los seminaristas con una promesa cuyo tenor — no literal pero sí *ad sensum* — era exactamente lo contrario: promesa jurada de no entrar en ninguna orden religiosa (y se pensaba primordialmente en la Compañía de Jesús) al menos durante un cierto tiempo.

Es menos conocido este episodio porque en las historias del Seminario[1] a estos sucesos se alude sólo veladamente. El resto de los problemas de la primera época se expone con precición y detalle. Llamo primera época a la comprendida entre 1881, comienzo de las negociaciones con el primer Marqués de Comillas, D. Antonio López, y 1904, concesión de la facultad de otogar grados académicos que convertía al Seminario en Universidad.

En estos años los jesuitas que se ocuparon de Comillas tuvieron que enfrentarse con los problemas típicos de una creación quasi ex nihilo. Se trataba de una obra nueva, sin precedentes. Dentro de la restauración cultural que se da en el seno de la Iglesia española hacia los veinte últimos años del XIX[2], Comillas es un hito importante. Lo es principalmente

---

[1] C.M. ABAD, *El Seminario Pontificio de Comillas. Historia de su fundación y primeros años (1881-1925).* (Madrid 1928). N. GONZALEZ CAMINERO, *La Universidad Pontificia de Comillas. Semblanza Histórica* (Comillas 1942).

[2] Nos llevaría lejos esbozar sus causas, importantes sin embargo para conocer la génesis de Comillas. Las ha estudiado V. CARCEL ORTI, *Segunda época del Seminario Conciliar de Valencia (1845-1896).* Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura 45 (1969) 245-314 y promete más información cuando publique el Informe sobre los seminarios españoles redactado por Mons. Vico en 1890-92, al que alude en dos artículos: *Estado material, académico y moral de los seminarios españoles durante el siglo XIX.* Seminarios, nº 77-78, 267-75 y *Obispos, Clero y Católicos, Prensa y legislación eclesiástica en la España del siglo XIX.* Escritos del Vedat 11 (1981) 107-128. En mi libro *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado. El Cardenal Antolín Monescillo y Viso (1811-1897)* (Madrid 1979) 143 he resumido un lúcido informe que M. Rampolla, Nuncio entonces en Madrid, escribió en 1885 sobre la situación de los Seminarios. Ver también F. GARCIA DE CORTAZAR, *La renovación de los efectivos eclesiásticos en la España de la Restauración.* Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 223-235.

por la originalidad de su planteamiento. Se trataba de aplicar la experiencia pedagógica de la Compañía a la formación de futuros sacerdotes, apoyándose en una estructura nueva derivada de una fundación privada. Se pretendía ayudar a candidatos económicamente débiles al margen de lo que ya se hacía en los «Seminarios de pobres» . La diferencia estaba en una formación — espiritual, intelectual y humana — que se pretendía más rigurosa. Para poder realizarla se creó una estructura diferente a las ya existentes. No se podía equiparar a la dirección de un Seminario diocesano — por estos años conservaba aún la Compañía española el de Salamanca — pues se quería aplicar estrictamente la *Ratio Studiorum*, sin dependencia de ningún obispo diocesano. Tampoco era comparable a la Gregoriana (aunque mucho de su espíritu, especialmente en lo referente al Colegio Germánico estuvo presente en la gestación de Comillas como tendremos ocasión de ver), ya que se trataba de una fundación privada y para pobres.

Estas características obligaron a buscar esquemas nuevos en lo organizativo y en lo económico. Los problemas que generó esta decisión fueron variados: asegurar un apoyo financiero estable, buscar unas Bases específicas para regular el funcionamiento, conseguir que la Santa Sede hiciese suyo el proyecto, defender a los seminaristas de eventuales influjos que desvirtuasen la formación recibida — salidas a casa, cumplimiento del servicio militar[3] — lograr que los obispos reconociesen la validez de unos estudios privados y que concediesen las órdenes a los seminaristas sin poseer un patrimonio y sin pertenecer a una orden religiosa que les permitiese ordenarse «ad titulum paupertatis», etc. Todos estos problemas y los derivados de las dificultades económicas que la situación de las colonias españolas creó al Fundador en los últimos años del siglo — que obligaron a admitir pensionistas desde 1898 — están suficientemente tratados en las historias del Seminario escritas por Camilo Mª. Abad y Nemesio González Caminero.

Corren ambos, en cambio, un discreto velo sobre las tensiones que originó — en el Seminario, en algún Obispo y en los encargados del gobierno de la Compañía — el hecho de que algunos seminaristas abandonasen Comillas para hacerse religiosos. Estas tensiones llegaron hasta el Vaticano a través de la Nunciatura. La apertura de los archivos vaticanos correspondientes a esta época[4], la consulta de archivos jesuíti-

---

[3] Cuando se planeó Comillas, existía la posibilidad de «redimirse» abonando una cuota. Pero los futuros seminaristas, por definición, no contaban con medios económicos para ello.

[4] En el Archivio Segreto Vaticano (ASV) interesan especialmente los fondos de *Nunciatura de Madrid (NM) 582* y *610*. Algo iluminan también las cajas *636* y *666*. En *Secretaría de Estado (SS)* se encuentran también algunos despachos del Nuncio: *249* (1898), fasc. 2, aunque los que más nos interesan se conservan en *Affari Ecclesiastici Straordinarii (AAEE),* a donde fueron remitidos para su estudio e información.

cos[5] y el acceso a las Memorias del que fue la mente organizadora de Comillas, el P. Luis Martín[6], permiten hoy reconstruir este episodio desde los años iniciales (I), pasado por la época de tensión más aguda (II), hasta la promulgación de un Reglamento que pretendía solucionar el problema (III).

I. LOS AÑOS INICIALES: 1881-1890

a) *Puntos de vista jesuiticos.*

Además de la providencia, fue la tenacidad del P. Tomás Gómez el motor que levantó Comillas de la nada. El creó el centro de estudios de La Guardia (Pontevedra), cuna de las Universidades de Comillas y Deusto. El logró una moratoria cuando el Provincial Muruzábal quiso razonablemente trasladar a los seminaristas a Salamanca. El consiguió modificar la intención originaria de D. Antonio López y convertir en Seminario para pobres lo que él había pensado como Colegio. Así, por una serie de casualidades y de esfuerzos, la Provincia de Castilla aceptó la obra de Comillas.

En Fiésole — allí residía por entonces la Curia Generalicia de la Compañía de Jesús — se aprobó el comienzo de las negociaciones con el Marqués de Comillas. Contribuyó no poco a ello el bombardeo epistolar a que sometió a la Curia el P. Gómez. Pero allí se captó desde el primer momento lo que él no veía. Para que el Seminario proyectado tuviese razón de ser y no fuese uno más, era preciso asegurar un margen de independencia respecto a los obispos diocesanos: así se expresaba en 1882 el anciano P. Beckx[7], tal vez preocupado por el exclusivismo tomista que a partir de la *Aeterni Patris* se respiraba en el Vaticano, que ya se hacía sentir en la Gregoriana y que estuvo entre las causas reales que forzaron su dimisión poco después[8].

---

[5] Principalmente el ARSI, en los registros que contienen la correspondencia de los PP. Beckx, Anderledy y Luis Martín con la Provincia de Castilla, y los Registros *Ad Romanam Curiam* y *Ad Externos Saeculares.* También el Archivo de la Provincia de Castilla (provincialatos de los PP. Muruzábal, Martín, Abad y Zameza) conservado en Loyola. Y el Archivo de la Universidad Comillas que está en la Sección Canto Blanco de la Universidad, en Madrid. Interesan, sobre todo, las carpetas 1, 3, 4 y 8.

[6] He presentado y descrito sumariamente este documento en *La Santa Sede amonesta a la Compañía de Jesús. Nota sobre el integrismo de los jesuitas españoles hacia 1890.* Miscelánea Comillas 34 (1976) 237-9. El P. Camilo M.ª Abad, en la obra citada en la nota 1, utilizó el escrito de Luis Martín abundantemente sin indicar de qué se trataba. Esperamos ver pronto publicadas estas Memorias o Autobiografía, que ahora citamos así: LM y a continuación la página del manuscrito.

[7] 24.5.1882, Beckx a Muruzábal: LM 2487/A.

[8] Transmite este dato Luis Martín: Ibid, 1205/V.

Tomás Gómez no captaba este planteamiento. Para él era evidente que el Seminario saldría adelante sólo con el apoyo de los obispos. Por eso había pensado desde el principio que a ningún alumno se le permitiera ingresar en una orden religiosa, propuesta que la Consulta de la Provincia de Castilla desechó ya en 1882[9].

Este rechazo no desanimó al P. Tomás. Continuó presentando sus ideas al nuevo Asistente de España, Juan José de La Torre y lo ganó para su causa. En varias cartas de años sucesivos, el P. de La Torre hacía suyos los argumentos del P. Gómez y se manifestaba dispuesto a sacrificar algo de la independencia del Seminario — que veía necesaria — en aras del apoyo episcopal[10]. No dejaba de influirle el ejemplo del Colegio Germánico — el paralelo más cercano a lo que se proyectaba en Comillas, aunque diferente de él en aspectos importantes — donde los seminaristas prometían en los tiempos fundacionales volver a Alemania una vez acabados sus estudios[11].

Luis Martín, Provincial de Castilla desde 1886, auténtica mente organizadora de Comillas[12], creyó improcedente seguir esta vía. Hábil y tenazmente fue consiguiendo adhesiones a su idea. Adelantó ante todo que el Seminario dependería directamente del Papa: así se evitaba tener que negociar con cada obispo y estar expuestos a que cada prelado revocase lo acordado por su predecesor. Obviamente el Papa ejercería su misión en Comillas por medio del Nuncio y tal vez del obispo de Santander. Pero la distancia hará que se respete nuestra independencia, confiaba[13]. Respecto a la promesa de no entrar en religión, la Consulta Provincial de Castilla veía con buenos ojos que los seminaristas, al llegar a una edad conveniente, prometiesen con juramento no abandonar por su parte el camino hacia el sacerdocio, pero se oponían a la pretensión del P. Gómez que seguía intentando que prometiesen no hacerse religiosos. Habrá que consultar al Fundador, concedían, pero a finales de 1887 veían difícil aceptar esta cláusula, que consideraban novedosa[14].

Durante el segundo semestre de 1888, el Asistente de España viajó a Alemania para someterse a una intervención ocular. A su vuelta a Fiésole tampoco podía despachar fácilmente la correspondencia. Luis Martín aprovechó esta pausa obligada para madurar la idea. En las Navidades de 1888 envió al General y al Asistente un proyecto de Bases, aprobado

---

[9] El 30 de Marzo: Ibid. 2485/V.

[10] Cfr. sus dos cartas a Luis Martín: Ibid. 2490 (15.7.1887) y 2495/V (8.4.1888).

[11] Que le seducía la idea de hacer un nuevo Germánico lo prueba la carta a Muruzábal de 27.3.1884: Ibid. 2488/V - 2489/A.

[12] ABAD 54 y ss. Luis Martín fue quien concretó la idea, pergeñó las bases y negoció su aprobación con el fundador y las autoridades eclesiásticas.

[13] LM 2496.

[14] Así el 26.12.1887: Ibid. 2494/A.

por la Consulta de Provincia. Respecto al tema que nos interesa significaba una vuelta atrás de lo acordado anteriormente. No sé por qué obró así. Quizá porque cambió de opinión. O porque prefirió atender a los deseos del P. Gómez y a los que hasta entonces había manifestado el Asistente. O porque quiso cargarse de razón provocando una respuesta de Fiésole. O porque preveía las dificultades que ocasionaría el obispo de Santander, a las que aludiré en seguida. Sea por lo que fuere, en las bases enviadas a Fiésole se leía que, acabados los estudios filosóficos, los seminaristas, si habían cumplido ya 17 años y estaban en condiciones de darse cuenta del paso que daban, prometerían por escrito trabajar en su diócesis al menos diez años (aunque se añadía que quizá bastasen cuatro) y no ingresarían en ninguna Orden religiosa a no ser con la anuencia del propio obispo y de quien les había pagado los estudios anteriores [15].

Tanto el General como el Asistente se opusieron a esta cláusula. Anderledy aconsejaba omitir la segunda parte (entrada en religión) y reducir a tres años el compromiso de permanencia en la diócesis[16]. De la Torre, abandonando sus ideas primeras, justificaba extensamente la decisión del General. La permanencia de diez años en la diócesis es exagerada. No la exigen los Ordinarios ni siquiera a aquellos a los que ellos les han costeado la carrera. Por otra parte es evidente que los sacerdotes cambian con frecuencia de diócesis (oposiciones a beneficios, incardinaciones). Basta — proponía — con que los seminaristas de Comillas prometan volver a su diócesis de origen una vez ordenados, sin más compromiso. Se oponía a la imposibilidad de hacerse religiosos sin permiso de su obispo o benefactor basándose en tres razones:

1. Hacer esa promesa equivaldría a someter una vocación divina al juicio de unos hombres.
2. La Iglesia permite a un sacerdote hacerse religioso, incluso *contradicente Episcopo*.
3. Al hacerse religiosos los seminaristas cumplen también los deseos del fundador del Seminario pues también serán colaboradores de los obispos.

Por eso concluía que, si acaso y por delicadeza, la Compañía podía comprometerse a no admitir seminaristas de Comillas en sus noviciados sin permiso del obispo respectivo durante su estancia en el Seminario y uno o dos años después de la ordenación. Ciertamente no se debía aplicar esta regla a otras órdenes[17]. Ignoro si el Asistente comprendía que esta excepción de delicadeza debilitaba los argumentos aduci-

---

[15] Ibid. 2503. En esta primitiva redacción de las Bases ocupa el nº VII. 10.
[16] Así el 7.2.1889: Ibid. 2514/V.
[17] Cartas a Luis Martín, 7 y 30.1.1889: Ibid. 2515/V-2516 y 2520.

dos anteriormente. Al menos sí debió de ser consciente de que su postura de ahora — influída quizá por la que había adoptado Anderledy — difería notablemente de la mantenida en 1887-88[18].

Igualmente se separaba de sus ideas anteriores en la comparación con el Colegio Germánico. En su carta del 30 de Enero de 1889 negaba la paridad de situaciones en la que presuntamente podía apoyarse la exigencia de la promesa. Las situaciones eran diferentes porque volver a Alemania en aquellos tiempos era mucho más heróico e indispensable que volver ahora a las diócesis de origen[19]. En consecuencia, aconsejaba suprimir toda referencia al tema o reducirle, al menos, a los términos expresados. Así se hizo.

b) *Intervención del obispo de Santander y del Marqués de Comillas.*

Toda la discusión anterior se había mantenido dentro del ámbito intrajesuítico. Había ahora que someter la cuestión a las instancias decisorias: el Papa, el fundador de la Universidad y el obispo en cuya diócesis se asentaba Comillas.

Se comenzó con el Marqués de Comillas. Tras la muerte de D. Antonio, su hijo, D. Claudio López Bru, mantuvo la idea de su padre. No puso objeciones a lo que se le presentó en el tema que nos ocupa. Y se encargó de recomendar el proyecto al obispo de Santander mientras que Luis Martín lo hacía con el Metropolitano, Arzobispo de Burgos. Tampoco éste ofreció dificultades.

Pero el obispo de Santander tenía serios reparos que objetar al proyecto. Monseñor Sánchez de Castro quiso defender la intervención episcopal en el Seminario. Entre otras cosas resuscitaba el tema que habían querido silenciar en Fiésole, recordando que Urbano VIII encargó al Arzobispo de Milán que prohibiese con severas censuras que cualquier Instituto Religioso admitiese en sus noviciados a alumnos de los Seminarios que dirigían. Así se lo comunicó a D. Claudio y más tarde al Nuncio, consiguiendo convencer al fundador[20].

En su carta a Luis Martín, el Marqués era partidario de condescender con el obispo a fin de que éste aprobase las Bases. No pensaban así ni Luis Martín, ni sus consultores, ni el P. de La Torre. El Provincial se entrevistó con D. Claudio largamente llegando éste a proponer una vía intermedia: los seminaristas harían una promesa genérica de servicio a

---

[18] Cfr. nota 10.

[19] LM 2520.

[20] Una copia de la carta del obispo de Santander al Marqués (12.7.1889) está en ASV *NM 582* Tit. 8, Rub. 2, Sez. 1, nº 4. La dirigida al Nuncio (22.9.1889): Ibid. ABAD 67-69 transcribe fragmentos de la primera. La carta del fundador a Luis Martín (17.8.1889) está en el Archivo de Comillas *Carpeta 3, Cartas del 2º Marqués de Comillas.*

las diócesis de origen. Luis Martín consultó a Fiésole. Desde allí le contestaron que, puesto que el prelado de Santander aludía al caso de Milán, para contentarle en esto, se concediese que los seminaristas comilleses no pudiesen entrar en la Compañía durante los tres años siguientes a su ordenación, tal como allí se hacía. Incluso se podría ampliar el plazo un año más.

Nuevamente preguntados, los Consultores matizaron: que se asegure el servicio a la diócesis por un trienio, especificando que este compromiso lo adquirirían al llegar a una edad conveniente y que en cualquier caso los seminaristas serían libres para hacerse religiosos antes de su ordenación sacerdotal. En este sentido escribió Luis Martín al Marqués, que aceptó lo propuesto. También accedió a ello el obispo de Santander[21]. Sin embargo, como a su tiempo indicaré, tanto el obispo como el Marqués modificaron sus punto de vista en los años siguientes.

c) *La decisión en Roma.*

Todavía puso reparos a otros aspectos el Prelado, pero al fin dió su aprobación al proyecto, que pudo ser enviado al Vaticano en Marzo de 1890. También aquí se introdujeron modificaciones, pero no en nuestro tema. Se referían a la propiedad del Seminario, que pasó a ser del Sumo Pontífice, una vez que el Presidente del Gobierno, Cánovas del Castillo y el Ministro de Gracia y Justicia, Raimundo Fernández Villaverde aseguraron que no existía dificultad para ello[22].

La Compañía, en cambio, no gozaba de personalidad civil en España por estar aún en vigor la disposición del Gobierno Provisional de «La Gloriosa» (Octubre de 1868).

Estas últimas modificaciones retrasaron la publicación del Breve *Sempiternam Dominicae Gregis* por el que, a 16 de Diciembre de 1890, se erigía y fundaba el Seminario Pontificio de Comillas. En el apartado X.6 de las Bases Fundacionales se leía:

«Si vero sexdecimum attingerint aetatis annum, menteque firma deliberaverint ad sacerdotalem dignitatem sibi comparandam serio adlaborare ut vocationi divinae talem viam demonstranti respondeant, tunc quidem Deo promittent, scriptoque testimonio promissum firmabunt, se post sacros ordines acceptos per quattuor saltem annos propriae dioecesi inserviendae fore addictos, sic ut per hoc temporis spatium nulli ordini religioso nomen dare possint sine peculiari ac expresa diocesani Praelati facultate in hunc finem concessa».

---

[21] Muy sucintamente estos episodios en LM 2527-2528 y en Abad 71-72.
[22] En ASV *NM 582* se conservan copias de estas cartas. También en el Archivo de Comillas *Carpeta 3, Cartas del 2° Marqués de Comillas.*

Al llegar aquí tras estas trabajosas negociaciones se impone una consideración. Por una parte, con tantas idas y venidas, se había desenfocado un tanto el asunto. En principio se pretendía — para dar una garantía de fruto a la generosidad del Marqués y al trabajo de los futuros formadores del Seminario — asegurar en lo posible la perseverancia de los seminaristas hasta las órdenes. También eso era objeto de la promesa de los germánicos. La cláusula que finalmente se aprobó la daba por supuesta. Insistía en cambio en un plazo de servicio a la diócesis — que no había hecho nada por la formación del neosacerdote hasta la fecha de su ordenación — y en la prohibición de ingresar en la vida religiosa. Quedaba por otra parte claro que ésta última estaría vigente «post sacros ordines acceptos» y «per quattuor saltem annos»: a ellos se refería el «per hoc temporis spatium». Y así lo habían aceptado el Marqués y el obispo de Santander.

Se trataba, a mi juicio, de una concesión graciosa — ningún título podía invocar nadie para justificarla, como no fuese la voluntad del Fundador — pero necesaria, vistas las circunstancias. Las autoridades de la Compañía no la querían — la idea la defendieron sólo el P. Gómez y el obispo de Santander, apoyados temporal y moderadamente por el Asistente y el Marqués — y la aceptaron como una muestra más de la generosidad que les había movido al aceptar la obra y en toda la negociación. De la misma forma que excluían todo lucro económico de su tarea en el Seminario, estaban también dispuestos a no buscar fruto directo para la Compañía. Así al menos se expresaba el P. de La Torre al final de este período[23].

II. El problema se hace candente: 1894-1896

Como era de esperar, fue el P. Tomás Gómez el primer Rector de Comillas. Y, como era también de esperar, pronto hubo de ser removido: en el verano de 1893. Los que le conocían bien, incluído C.M.ª. Abad que no oculta su cariño y admiración por él, atestiguan que, junto a su enorme creatividad, abnegación y espíritu sobrenatural, carecía en absoluto de dotes de organización y gobierno, no facilitaba la vida de quienes estaban bajo su mando y, con notable mezcla de tenacidad y desprecio de las realidades prácticas, saltaba con decisión por encima de las directrices de sus superiores y de las Reglas de la Compañía. Por estos motivos fue cesado y se le destinó fuera de Comillas, a sabiendas de que la decisión no agradaría a D. Claudio, con quien le unía gran amistad. Las discretas pero firmes presiones de éste, las menos veladas de sus

[23] Carta a Luis Martín (9.10.1890): LM 2535/V.

familiares y la repercusión que el cambio de destino tuvo en su psicología[24], aconsejaron su vuelta a Comillas a los pocos meses.

Poco después de su vuelta comenzó a alborotarse el ambiente comillés. Cuando el Nuncio Cretoni pasó por allí en 1894 percibió ya la situación en que se encontraba el P. Gómez: lo encontró «pálido, desencajado, y en estado de gran excitación», «hasta el punto de indicar alguna idea o tentación de abandonar la Compañía»[25]. La razón: según él se estaban desvirtuando los fines del Seminario — el culpable era el nuevo Rector — orientándolo a conseguir vocaciones para la Compañía. Queja semejante transmitió por las mismas fechas el Marqués a Luis Martín — ya General de la Compañía — cuando acompañó a Roma a la Peregrinación obrera de 1894[26].

No había por el momento motivos palpables para esta queja. Los hubo en seguida. En el otoño de 1895 cuatro seminaristas habían dejado ya Comillas para ingresar en el Noviciado de Loyola y otro más pretendía hacerse capuchino. Por otra parte pocos alumnos habían alcanzado la edad para hacer la promesa (16 años) y aún estos no la habían emitido. Se aducía como razón la oscuridad en la redacción de la Base X.6: ¿Era promesa o voto? ¿El contenido era directamente ordenarse y, ya sacerdote, además permanecer en la diócesis cuatro años, o más bien lo prometido *per se* era el servicio a la diócesis, y la ordenación sacerdotal era sólo una condición que tenía que cumplirse para estar obligado al servicio, pero no era lo directamente prometido? ¿Obligaba sólo a partir de la órdenes o desde el momento de hacer la promesa? ¿Quién tenía facultad para dispensar de ella?.

En torno a éstas y otras cuestiones relacionadas con la Base X.6 se esgrimieron argumentos variados durante el otoño de 1895. El Marqués de Comillas, los profesores del Seminario, algunos jesuitas disidentes, el obispo de Santander y los superiores de la Compañía se enzarzaron en una polémica que me parece preciso resumir ahora.

a) *La interpretación del Marqués de Comillas.*

Acabo de reseñar que en 1894 el Marqués de Comillas expuso al General, Luis Martín, sus aprensiones: el Seminario podía convertirse en un vivero de vocaciones a la Compañía. Cuando cuatro seminaristas

---

[24] En el Archivo de Comillas *Carpeta 3, Cartas del 2º Marqués de Comillas*, están dos cartas de éste al Provincial, Matías Abad, sobre el tema, fechadas el 14.1. y 25.2.1894. La primera está copiada en el escrito del P. Marín, *Carpeta 1*: Ibid. En esta misma carpeta hay unas cartas del P. Puiggros a los PP. Carreras y Modesto Fernández, escritas en clave, que denotan las dificultades de relación existentes entre la familia del Marqués y los jesuitas comilleses en los años siguientes. Sobre la repercusión de los sucesos de Comillas en la salud y carácter del P. Gómez, cfr. nota 38.

[25] 1.3.1896, *E. Gallo a Provincial* (cfr. nota 37).

[26] LM 2378/A.

habían pasado ya a Loyola — y de ello le informaría probablemente el P. Gómez — creyó necesario pedir cuentas al Rector del Seminario. Convocó al P. Carreras a una entrevista y le preguntó directamente y a solas cómo entendía la condición sexta de la Base X.

El jesuita le respondió hábilmente. Era un voto de perseverancia. El Seminarista quedaba obligado con el Seminario. Sólamente el Seminario podría dispensarle de él y lo haría con dificultad.

Era una contestación habilidosa. Evitaba de un plumazo aludir a la obligación de no entrar en religión (que constaba en el Breve) y apartaba a la Compañía del litigio: era «el Seminario» quien recibía el voto y podía dispensar de él.

Enojoso le debió resultar a D. Claudio reencauzar la cuestión a donde quería. Pero lo hizo, explicando claramente que el espíritu de la cláusula era impedir que de Comillas saliesen vocaciones a la Compañía y que se había introducido para atajar recelos de los obispos. Si era la Compañía quien decidía sobre la dispensa, la cláusula era inútil.

El Rector de Comillas, forzado a entrar en el asunto, recogió la última indicación del Fundador. Si la dirección del Seminario estaba encomendada a la Compañía, la dispensa de este voto, que pertenecía a la dirección habitual del Seminario, correspondía también a la Compañía. Adobaba su argumentación con consideraciones generales acerca de la honradez de la Orden y de su nulo interés en debilitar el Seminario y en cargar con el riesgo de vocaciones juveniles, todavía no formadas. Para terminar con una consideración práctica. Los alumnos de Comillas están en tiempo de prueba. Si durante él se despiertan vocaciones religiosas ¿qué hacer?

El Marqués no dió su brazo a torcer. Para él, una vez hecho el voto, ninguno podía ser dispensado. Cumplidos los 16 años, todos los seminaristas debían hacerlo. Si alguno no se atrevía a ello, debía ser sin más despedido. La dureza de su postura no quedaba dismimuida por la cordialidad formal — invitó a Carreras a una nueva conversación — ni por la convicción de no haber podido persuadir al jesuita tras tres horas de diálogo. Este comunicó sus impresiones a su Provincial[27] y decidió consultar el asunto con los Padres de Comillas.

b) *La consulta a los Padres de Comillas.*

Por esta época, efecto tal vez de la tensión que le producía el tema, una úlcera de estómago retuvo en la cama al P. Carreras. Pero, como el tiempo de que los primeros seminaristas hicieran el voto había pasado ya, no quiso diferir la consulta y pasó por escrito a varios profesores de

---

[27] 9.10.1895, *S. Carreras a Provincial*: Archivo Comillas, *Carpeta 3, Cartas del P. Carreras.*

Comillas nueve preguntas que recogían exhaustivamente, la problemática planteada[28].

Para evitar la prolijidad de las respuestas, creo que hasta recoger, con breves comentarios, las seis fórmulas que se barajaron para el posible voto que, de acuerdo con el Breve fundacional, debían emitir los seminaristas. Tras esas fórmulas estimo que es posible comprender las dos direcciones en que se escindieron los consultados.

La *fórmula A*, propuesta por los PP. Ciaurriz y Tomás Gómez, decía así:

Yo, N.N., prometo, ratificando mi promesa con voto hecho a Dios Nuestro Señor:

1º Perseverar, en cuanto es de mi parte, en este Seminario hasta terminar mis estudios y ordenarme.

2º Servir a mi Diócesis al menos por espacio de cuatro años, contados desde que, ya ordenado Sacerdote, me presente a mi Prelado.

3º No ingresar en ninguna orden religiosa desde el tiempo de esta promesa hasta el fin de los cuatro años antes mencionados a no ser que, una vez puesto a las órdenes de mi Diocesano, quiera él mismo eximirme de parte o todo ese plazo de servicios con licencia peculiar y expresa concedida a este fin.

4º Por último me comprometo a que si (lo que Dios no permita) llegara a ser infiel a este voto, saliendo, por mi propia voluntad, de este Seminario antes de terminar mis estudios, pagaré todos los gastos de mi manutención hechos durante mi permanencia en el mismo.

Tengo que adelantar que esta fórmula representaba la postura minoritaria en su versión inicial y extremista. El último punto ni siquiera lo apoyaba el P. Gómez que, no obstante, pensaba que, si antes de ingresar se avisaba de su contenido a los alumnos y a sus padres, se podría aceptar, aunque temía que iba a retraer a muchos. En ningún caso podrá imponerse ahora — precisaba — sin previo aviso. Por lo demás, esta fórmula tiene la ventaja de su claridad. Se destacan los objetos principales del voto — la perseverancia y el servicio a la diócesis — y se aclara el tiempo en que obliga: desde su emisión. Llama la atención también la insistencia en la perseverancia en Comillas («este Seminario»), cerrando el camino a un eventual traslado a otro seminario. No creo que se explique satisfactoriamente por razones de realismo económico — en este tiempo todos los comilleses tenían allí beca — ya que podrían encontrarla en otra diócesis. La insistencia se debe en mi opinión a la creencia de que al recibir una beca en Comillas se obligaban con el donante que se la había dado con ese fin. El que no sea el bienhechor quien dispensa, sino el obispo, con quien no se ha contraído ninguna obligación hasta entonces, se debe a que así estaba estipulado en el Breve.

---

[28] Toda la documentación que utilizo en este apartado está Ibid., *Carpeta 4*.

La *fórmula B*, la más sucinta, era una traducción exacta del Breve fundacional:

> Yo, N.N., prometo a Dios Nuestro Señor servir a mi propia diócesis por espacio al menos de cuatro años después de recibir las sagradas órdenes, y no ingresar por consiguiente durante este tiempo en ninguna orden religiosa, sin consentimiento expreso de mi propio Prelado.

Junto a la ventaja de su fidelidad literal a la Base X.6, compartía sus ambigüedades: no se hablaba de voto ni se especificaba desde cuando comenzaba a obligar. Fue apoyada por la mayoría, con las dos variantes siguientes que intentaban dilucidar algo más algunos puntos oscuros.

En concreto, la *fórmula C* resaltaba el objeto primario de la promesa — subrayado en el original — diferenciándolo de la prohibición de entrar en religión que era una consecuencia no directa aunque sí explícitamente prometida:

> Yo, N.N., prometo a Dios Omnipotente *concluir los estudios* en este Seminario de Comillas, y en él *recibir el Sacerdocio* en cuanto dependa de mi voluntad, y hecho ya sacerdote y salido del Seminario *servir en mi diócesis cuatro años*, durante los cuales no podré por consiguiente ingresar en ninguna orden religiosa sin previo consentimiento de mi Prelado Diocesano.

La *fórmula D*, posiblemente propuesta por Carreras, pretendía vanamente disipar lo ambiguo de la Base con una ambigüedad mayor: remitiendo a declaraciones ulteriores de la autoridad acerca del momento en que empezaba a obligar la promesa, según se explica en nota aclaratoria. Esta fórmula, tras copiar la fórmula B, traducción literal del Breve, añadía:

> ... aceptando desde ahora las interpretaciones de esta promesa y las disposiciones que para la consecución de su fin emanen en lo sucesivo de los legítimos superiores.

Obviamente no se aclaraba así lo oscuro. Por eso los PP. Gueréquiz y Ugarteburu propusieron esta redacción alternativa y media — la *fórmula E* — en la que se aceptaba que la promesa obligaba desde el momento de su emisión, pero se evitaba el considerarla voto y la restitución económica en caso de abandono del Seminario:

> Yo, N.N., prometo a Dios Nuestro Señor servir a mi propia diócesis por espacio, al menos, de cuatro años después de recibir las sagradas órdenes (o después de ordenarme de presbítero) y no ingresar por consiguiente desde que hago (o firmo) esta promesa hasta despues de haber servido los dichos cuatro años, en

ninguna orden religiosa, a no ser con el consentimiento expreso de mi propio Prelado.

No gustó aún a la minoría — Gómez y Ciaurriz — la última frase: en lugar de «consentimiento» querían que se hablase de dispensa del obispo. Por eso ambos presentaron otra redacción: la *fórmula F.*

Yo, N.N., prometo a Dios Nuestro Señor servir a mi propia diócesis por espacio al menos de cuatro años después de recibir las sagradas órdenes, y como medio para ello perseverar en este Seminario hasta terminar mi carrera, y no ingresar por consiguiente desde que hago esta promesa hasta después de haber servido los dichos cuatro años en ninguna orden religiosa, fuera del caso en que mi propio Prelado quisiera eximirme de todo el dicho plazo de cuatro años o de parte de él.

Con las sucesivas formulaciones, la redacción se iba haciendo enojosa y prolija. Más abajo ofreceré la versión que finalmente aceptó el Papa. Pero no quisiera finalizar este apartado sin señalar que, entre todas las cuestiones planteadas — voto o promesa, objetos directo e indirecto, facultad de dispensar — sobresalía una: desde cuándo comenzaba a obligar. O más en concreto: ¿podía un seminarista antes de la ordenación hacese religioso? Caso de que la respuesta fuese negativa, ¿a quién correspondía la dispensa mientras el candidato estaba aún en el Seminario? Este era realmente el nudo de la cuestión: recordemos que las cinco vocaciones religiosas de Comillas — cuatro jesuitas y un capuchino — habían sido la chispa que había puesto sobre el tapete la necesidad de declarar la Base X.6. La fórmula que en 1896 sancionará León XIII — aplicada ya en Comillas desde 1895 por decisión del Provincial Matías Abad — obligaba a los seminaristas a no entrar en religión incluso antes de las órdenes. Pero no dilucidaba quién podía dispensar de ella en este tiempo. Una vez ordenado debía dispensar el obispo. Pero nada se decía de quien debía hacerlo en los años de Seminario.

c) *La actividad epistolar del P. Gómez.*

Queda ya indicado que el P. Gómez, acompañado sólamente por el P. Ciaurriz, quedó en minoría en la consulta comillesa. No dió su brazo a torcer. Pese a que mientras fue Rector el tema no le preocupó en absoluto — ni en los informes anuales que envió a la Nunciatura ni en las cartas de oficio que escribió al General hay huellas de ello — ahora no dudó en bombardear al Nuncio con sus puntos de vista: una carta, unas apostillas al prospecto del Seminario y cinco notas — dos de ellas tienen

casi 30 páginas cada una — componen la correspondencia del P. Tomás con el Nuncio por este motivo[29].

Todos los escritos son monotemáticos: hay que declarar la Base X.6 o incluso reformarla, reformando el Breve fundacional. Hay que vigilar su cumplimiento por medio del obispo de Santander (a quien antes no se había reconocido jurisdicción en el tema). Es un asunto grave: se están desvirtuando los fines del Seminario, se está faltando a la justicia al emplear en beneficio de la Compañía un dinero que tiene otros fines. Si no se corta de raíz este proceso — y para ello aconseja medidas disciplinares fuertes — los mejores seminaristas se harán jesuítas y los que queden, malos en general y poco formados, acabarán siendo sacerdotes seculares inútiles.

A fin de no repetir innecesariamente las mismas razones, de los siete documentos aludidos commentaré uno, el más sólido a mi juicio. Se titula «*Cuestiones sobre la Base X.6*». Es del P. Mariano Ciaurriz: aunque el P. Gómez no lo indica, coincide substancialmente — no literalmente — con el informe conservado en el Archivo de Comillas escrito por él. Diré al final una palabra breve sobre los otros escritos.

Comienzan las «*Cuestiones...*» con una afirmación evidente: la Compañía ha pretendido gobernar el Seminario con independencia de los obispos. La Santa Sede la concedió tras consultarles. La Base X.6 tiene como fin evitar recelos. Pero son oscuros su sentido, su carácter — voto o juramento — y el sujeto capaz de dispensar de ella.

1. *Su sentido*. ¿Obliga la promesa sólo tras las órdenes o desde el momento de emitirla? Adelanto que la respuesta no coindidirá con ninguno de los miembros de la disyuntiva. Obliga desde antes de emitirla. Es decir, interpreto, desde que el seminarista ve confirmada su posible vocación. Pero a esa conclusión llega después de desmontar la idea predominante en el claustro comillés. No obliga sólo «post sacros ordines susceptos» y esto por tres razones que ordeno entre el piélago de su argumentación:

a) *Argumento ad absurdum*: si sólo obliga tras las órdenes, el seminarista puede acabar la carrera y, antes de ordenarse, ir al Noviciado o casarse o irse a otra diócesis. En todos los casos se desvirtúa el fin del seminario. Por eso el Reglamento del Colegio Germánico obligaba a llegar al Sacerdocio.

b) *El fin del seminario* no se cumple si se hacen religiosos durante esta etapa. Pues los religiosos no son colaboradores de los obispos en el mismo sentido y con la misma intensidad que los seculares. Y si no se pone remedio, los más y los mejores acabarán religiosos.

[29] Los informes correspondientes a 1892-93 (hay otros dos hasta 1895) están en ASV *NM 610*, Tit. 8, Rub. 2 Sez 1, nº 1. Las cartas de oficio en ARSI *Cast. 1009 II* 21 (17.3.1892) y *III* 20 (13.12.1893). Los escritos enviados a la Nunciatura, evidentemente en el otoño de 1895, en: ASV *NM 610*, Tit. 8, Rub. 2, Sez. 1, nº 1. El original del informe del P. Ciaurriz está, como he indicado en la nota anterior, en el Archivo de Comillas, *Carpeta 4*.

c) *El excesivo influjo de los jesuitas* sobre los alumnos durante la etapa de seminario (son jóvenes, su único trato es con ellos, las lecturas, pláticas, espiritualidad y ejemplos son jesuíticos) aconseja extender a esta etapa la vigencia de la promesa.

Dedica luego unas páginas a desmontar las objeciones que se pueden presentar. Son también tres:

a) *La licitud del voto* no puede ponerse en duda. Ballerini-Palmieri, Suárez, Bonix y hasta el mismo San Ignacio (Colegio Germánico) son las autoridades que se aducen. Y las razones: hacerse religioso es un consejo, mientras ser sacerdote secular (en este caso) es una obligación de justicia con quien paga la carrera eclesiástica. Por eso en el Germánico quien no cumplía la promesa quedaba obligado a indemnizar al Colegio. El bien común de la Iglesia está además por encima del bien del individuo. Y no se le impide ser religioso: se le difiere.

b) *El recelo de los obispos* aumentará si siguen «perdiendo» vocaciones para sus diócesis. Y sin el apoyo de los obispos no vivirá el Seminario.

c) *Vendrán más vocaciones* a la Compañía si se evitan las de seminaristas. Pues los sacerdotes salidos de Comillas enviarán candidatos a nuestros noviciados.

Por eso, concluía, la promesa obliga antes de las Ordenes. Y aún antes de emitirla, pues las razones son verdaderas también para esos años, en los que hay que considerar que existe un pacto implícito.

2. *Su carácter.* ¿Voto o promesa? Formalmente es un voto. Pero en este caso no se hace espontáneamente. Se inclina a considerarlo juramento, otra vez según el modelo del Colegio Germánico.

3. *¿Quién dispensa*? Tampoco en esta pregunta admite la distinción de quienes creían que, tras las Ordenes la dispensa corresponde al obispo diocesano y antes de ellas al Papa. Siempre ha de ser éste quien dispense, pues el compromiso está sancionado por él y se ha realizado con la Institución cuya cabeza es el Papa.

Habría que hacer no pocas distinciones sobre este escrito. Pero es, sin duda, el más sólido del conjunto. Los otros se reducen a alegatos apasionados a favor de la vuelta del P. Gómez al Rectorado de Comillas, considerándolo como el único salvador, o a ataques desconsiderados contra la Compañía, que ni sabe, ni quiere llevar el Seminario. Que se retire y que el P. Gómez, con colaboradores no jesuitas, lleve adelante la fundación del Marqués[30]. Concretan más algunos detalles, pero no aportan argumentos nuevos. Y su tono no les acredita.

---

[30] Se titulan estos escritos: «Apuntes para una exposición a S.S. sobre su Seminario de Comillas», «La Compañía respecto al Seminario», «Super regimine Seminarii S. Antonii Patavini ad Comillas» y «¿Qué derechos puede ejercer el Obispo diocesano en el Seminario de Comillas?» Todos se encuentran en ASV *NM 610* Tit. 8, Rub. 2, Sez. 1, n° 1.

d) *Nueva intervención del Obispo de Santander.*

Sabemos ya que a comienzos del curso 1895-96 se habían despertado cinco vocaciones religiosas en Comillas. Conocemos también a Monseñor Sánchez de Castro, obispo de Santander. No es extraño que cuando la noticia llegó a sus oídos su reacción fuese de oposición: se cumplían sus previsiones. Y la noticia le llegó cuando, a la vuelta de una Visita Pastoral, se encontró con la petición de testimoniales para el seminarista que quería ser capuchino.

Este dato y el rumor de las cuatro vocaciones a la Compañía desató un prolijo intercambio epistolar entre el Prelado y el Rector del Seminario. En once días se cruzaron cinco cartas[31], cortesmente tensas al principio, tensas sin más después. El 31 de Octubre de 1895 el obispo se extrañaba de la petición de testimoniales: si esto se repite se arruinaría el Seminario. Esta vocación — y las otras que adivina — van contra las Bases fundacionales. A vuelta de correo, el día de Todos los Santos, le contestaba el P. Carreras. Le informaba de que el futuro capuchino no había emitido aún la promesa de la Base X.6. Era, por tanto, libre para irse al Noviciado. Pero además hacía notar que, incluso después de haber emitido la promesa, no quebrantaría el Reglamento, pues en la citada Base se preveía la posibilidad de la dispensa. Es decir, sin entrar en el fondo del asunto, planteaba la situación creada desde otra perspectiva.

Cuatro días se tomó Monseñor Sánchez para contestar. Afirmaba tajante que lo sucedido contradecía el *espirítu* de las Bases y los deseos del Fundador. Se aventuraba luego por el camino de las suposiciones. Los seminaristas no conocen la vida religiosa. Luego si optan a ella tiene que ser porque han sido inducidos por sus maestros. Así da la impresión de que Comillas

«no es más que una finca, sembrada de escogida semilla, que los jesuitas cultivan para entresacar las plantas más preciosas y trasladarlas a los jardines de la Compañía, sin que les importe gran cosa que las demás den pocos o muchos frutos al dueño».

Metido en este terreno — real: los jesuitas no eran dueños sino administradores, pero ambiguo: tampoco era dueño el obispo de Santander — aludía apenas veladamente a las repercusiones económicas: si un alumno no va a ser sacerdote secular, sáquesele inmediatamente de Comillas para que no se aproveche de unos bienes que no están destinados para él. Y menos aún se le pague el viaje al Noviciado de Loyola, remataba.

---

[31] El Obispo envió copia de ellas al Nuncio: ASV *NM 610* Tit. 8, Rub. 2, Sez. 1. nº 1. Están también en el Archivo de Comillas, *Carpeta 3*.

El P. Carreras le replicó el 8 de Noviembre. En su larga carta hacía un planteamiento global de la cuestión y formulaba a continuación las dos preguntas esenciales.

Planteamiento

1. En el Breve de 16 de Diciembre de 1890 — la Carta Fundacional de Comillas — están declarados nuestros deberes y facultades.
2. Luego si nos atenemos a él no estamos en contradicción con el fin de la Fundación.
3. Según el Breve, los seminaristas pueden hacerse religiosos siempre, aún después de emitida la promesa, con permiso de su obispo.
4. Para emitir la promesa se requiere: tener 16 años, firmeza en la vocación y esperanza fundada en que llegará a ordenarse.
5. Si la Base está oscura, debe declararla el Papa. Mientras tanto no se pueden imponer restricciones dudosas.
6. Los que desean ser religiosos no son de peor condición que sus compañeros. Deben, por eso, ser ayudados igual que ellos[32].
7. La vocación es un don de Dios. Los hombres no podemos ni infundirla ni coartarla.

Esto supuesto presentaba las dos preguntas. Y adelantaba su respuesta.

1. *¿Quebranta las Bases lo que ha sucedido*?

No, porque

— Ninguno de los cinco ex-seminaristas había hecho la promesa.
— Si incluso con promesa y ya ordenados podrían irse a una orden religiosa previa dispensa del obispo, ¿por qué no antes?
— La vocación de Dios está por encima de las Bases.

En realidad éstas eran las razones. Carreras exponía además otras consideraciones que no añadían más fuerza probativa, pero debilitaban las suposiciones que el obispo había esgrimido.

— *Interés económico*: los seminaristas que se van a un noviciado pierden la beca. Es decir, arriesgan mucho y se exponen. Lo mismo las órdenes que los admiten: más provechoso les sería recibirlos con la carrera terminada.
— *Número*: son sólo cuatro[33]. ¿Por qué se habla tanto y sólo de ellos y no de los otros 46 y de los 50 que han sido enviados a sus casas? Por otra parte, de todos los seminarios — no sólo de Comillas — salen vocaciones religiosas. Si tienen que ir al servicio militar y pierden su vocación ¿no es eso peor?
— *Calidad*: No se han ido al Noviciado los más listos. Pero si es así ¿cómo se puede insinuar que han sido engañados?

---

[32] ¿Hay en estas palabras una defensa de la acusación económica con que finalizaba el Obispo su carta anterior? Creo que sí.

[33] El Rector prescinde del capuchino, que era el que había motivado la queja episcopal. Señal de que percibía que el asunto se reducía a desconfianza hacía la Compañía.

— *Honradez de la Compañía*: V.E. nos conoce y no creerá que vamos a torcer vocaciones, que sabemos están inspiradas por Dios.

Hay, como se ve, mucho alegado «pro domo sua» en esta respuesta. También había habido — quede dicho en descargo del jesuita — mucha insinuación contra la Compañía en la carta del obispo.

La segunda pregunta tampoco era necesaria: no se había presentado aún ese supuesto. Pero al P. Carreras le pareció conveniente plantearla y responderla.

2. *La promesa ¿liga al seminarista con su obispo desde que se emite, o sólo después de las órdenes?*
El Rector opinaba que sólo tras la ordenación sacerdotal. Y aducía como razones:
— La dirección del Seminario está encomendada a la Compañía, bajo el Patronazgo del Nuncio.
— Durante la estancia en el Seminario es competencia del Rector admitir y despedir a los seminaristas.
— Según el Breve, al obispo le corresponde *sólo* dispensar de los cuatro años de servicio a la diócesis.
— La promesa no es espontánea, sino a petición de parte, como compensación de los gastos que ocasiona la carrera[34].
— Si el Papa quisiere otra cosa, lo habría dicho.

Además de larga, la carta era poco diplomática y se metía en terrenos innecesarios, a no ser que el Rector pensase que la mejor defensa es un buen ataque. El Prelado la contestó el 10 de Noviembre. Tras calificar de prolija y nerviosa la carta de Carreras, despachaba superficialmente las dos preguntas. La primera — el tema central de la discusión: ¿se ha quebrantado el Reglamento? — la calificaba como «fuera de camino» y se negaba a contestarla. (¡Y era él quien la había planteado en su carta primera!). La segunda — derechos del obispo sobre los seminaristas — la contestaba con un argumento de autoridad: yo fui el inspirador de esa Base y no quise coartar ni restringir la autoridad del obispo. Tras las órdenes, es claro que el neosacerdote depende del obispo. Para terminar confesando que el redactor de la Base no expresó con claridad su pensamiento, y apelando al Marqués y al Papa. Mientras tanto, debían los jesuitas abstenerse de admitir seminaristas en sus noviciados.

Algunos días más tarde el Obispo transmitía la cuestión al Nuncio reclamando para sí la supervision del Seminario y encargándole que con-

---

[34] Se supone que «la parte» es aquí la Universidad, a la que el Rector representa. Si «la parte» fuese la Fundación, sería el Marqués quien debería dispensar. Nunca el Obispo, durante los años de Seminario, pues no ha invertido nada en el seminarista y la razón de la promesa es la compensación de gastos.

sultase en el Vaticano. Poco después, inquieto por no recibir respuesta, volvió a insistir. Monseñor Cretoni le contestó a vuelta de correo, prometiendo dar cuenta al Papa[35].

En ambas controversias, tanto el P. Gómez como el P. Ciaurriz, y ahora el P. Carreras y Monseñor Sánchez de Castro apelaban al Papa. El asunto pasaba así a la Nunciatura y al Vaticano. Antes de narrar su solución nos queda por conocer la postura de los superiores de la Compañía.

e) *La postura de los Superiores jesuitas.*

El General, Luis Martín, no intervino directamente. Por encargo suyo el Asistente se dirigió al P. Gómez[36], auténtico planteador del incidente. La carta de Juan José de La Torre añade poco. Ni siquiera se molestó en buscar el Breve Fundacional. Tocó sin profundizar sólo dos cuestiones. No debería hablarse de voto, sino de promesa, quizá con juramento. Y se manifestaba opuesto a la idea de que los seminaristas indemnizasen a la Universidad si abandonaban el Seminario. Sobre este punto se extendió más: «Aunque me lo juren, no creeré que semejante mezquindad se le haya ocurrido al caballero y cristiano Marqués de Comillas», decía, expresando sus sospechas sobre la paternidad de la idea, que luego analizaba. ¿Quién va a pagar la indemnización? ¿La familia? Parece imposible: son familias modestas. Es injusto; no ha obtenido ningún beneficio económico de los estudios de su hijo. ¿El interesado? «Si se conserva honrado, le costará mucho trabajo alcanzar un pedazo de pan para no morirse de hambre y un mal trapo para no andar en cueros». Si acaso debería indemnizar la Compañía, aunque sólo sea por su poca perspicacia para captar que el ex-seminarista no tenía vocación de sacerdote secular.

En buena lógica, de La Torre debería apoyarse para ello no en la razón aludida sino en que la beneficiaria, cuando el seminarista ingresaba en su noviciado, era la Compañía. Pero añadía que eso sería una pesada carga adicional para la Orden. Tampoco debía imponerse a los padres del seminarista sin previo aviso y compromiso. Por eso, yéndose al terreno exhortativo, subrayaba que el bienhechor debe ser generoso y no investigar el destino que el beneficiado daba a su limosna. Completaba la carta con exhortaciones a la tranquilidad y a abandonar cuestiones que no beneficiaban a nadie. El P. Gómez necesitaba también este consejo.

---

[35] Las dos cartas del Obispo y la respuesta del Nuncio están en ASV *NM 610*, Tit. 8, Rub. 2, Sez. 1, nº 1.

[36] 25.11.1895: LM 1865/A - 1867/V.

El Provincial de Castilla, Matías Abad, había reducido hasta entonces su intervención en el asunto a seguir de cerca la consulta planteada en Comillas y a resolver sobre la fórmula de la promesa, como tendremos ocasión de ver. Pero no había acudido al Nuncio para exponerle su opinión. La casualidad le ofreció una ocasión de hacerlo. Por motivos de salud el Nuncio Cretoni debió trasladarse a Málaga en los primeros meses de 1896. Por eso no había transmitido aún al Vaticano el asunto de Comillas. Y en Málaga coincidió con el P. Eduardo Gallo, Consultor de la Provincia de Castilla — buen conocedor del tema — que también reparaba su salud con el clima malagueño.

A él le consultó el Nuncio. Mejor dicho, primero se desahogó con él[37]. Dió por supuesto que habían existido razones para relevar del Rectorado del Seminario al P. Gómez. Pero le extrañaba su permanencia en Comillas después del cambio. Sobre todo cuando, en su visita del 1894, vió de cerca su estado de excitación y el descontento de la familia del Marqués — D. Claudio participaba de él aunque más moderadamente — que el Nuncio atribuía al P. Gómez. Se enteró también de las quejas por las vocaciones religiosas que surgían en el Seminario. Preocupado por el nerviosismo del P. Tomás — «temía para él alguna enfermedad u otro funesto desenlace», como en efecto sucedió[38] — y por la tirantez que éste creaba en el familia del fundador, intentó serenar al jesuita e insinuó al Marqués que dejase en libertad a sus superiores para que lo apartasen de Comillas. En su conversación con el P. Gallo, Monseñor Cretoni se refirió también a la pretensión del primero: el Seminario debe ser considerado como una institución diocesana.

El P. Gallo, requerido por el Nuncio, le comunicó su punto de vista. En síntesis era éste:

— La mudanza del P. Gómez tuvo como única causa la necesidad de proveer a la buena organización del Seminario.
— Las intenciones de los Fundadores no fueron nunca impedir las vocaciones religiosas. Es más, el primer Marqués le dijo al P. Gómez que de Comillas podrían salir «sujetos escogidos para la Compañía». (Esto sorprendió al Nuncio: lo oía por vez primera).
— Los jesuitas, ya desde tiempos de S. Ignacio, tienen consignas nítidas para respetar la acción de Dios en el proceso de elección de estado: le citó al respecto los avisos del Santo al Director de Ejercicios, las Reglas de los sacerdotes y alguna Carta de S. Ignacio. Y eso se cumple en Comillas.

---

[37] El P. Gallo refirió pormenorizadamente esta entrevista a su Provincial en una carta comenzada el 27 de Febrero y acabada el 1° de Marzo de 1896. En ARSI *Cast. 1010 I* 54 se conserva una copia. Otra está en la Carpeta 3 del Archivo de Comillas, Cartas del P. Gómez. Fragmentos de ella en LM 1863-64 y 1868-69.

[38] En 1897 tuvo un ataque que le dejó reblandecido el cerebro. Se comportaba como un niño y manifestaba gran despego hacia la Compañía: 3.5.1897, Rector Comillas a General: ARSI *Cast. 1010 II* 93. Falleció el 2.3.1898.

— Además de los cuatro que ya han marchado a Loyola hay muchos más (tal vez doce) que desean seguir sus pasos. El Provincial resiste lo que puede. Los admitidos no han encontrado facilidades para su ingreso en la Compañía.

Brevemente comentó el Nuncio sus impresiones tras esta información. No le parecía excesivo el número de vocaciones religiosas surgidas en Comillas y le merecían más confianza los superiores del Seminario que el P. Gómez y el prelado diocesano a los que juzgaba excitados y cuyas pretensiones le parecían desorbitadas. Por último encargó al P. Gallo que transmitiese al Provincial que deseaba recibir información sobre su punto de vista en este asunto para unirla al expediente que pensaba enviar al Vaticano.

El Provincial, Matías Abad, aprovechó esta ocasión. El 11 de Marzo de 1896 envió la información solicitada[39]. Tras repetir lo dicho por el P. Gallo sobre la remoción del P. Gómez, abordaba así la cuestión central:

— Cinco vocaciones en estos años no son muchas. En bastantes Colegios y Seminarios surgen más. Las cuatro que he admitido era imposible rechazarlas: equivaldría a oponerme a la voluntad de Dios y a poner en peligro la salud de los candidatos.
— Tanto el P. Carreras como los demás jesuitas de Comillas cumplen las prescripciones de San Ignacio acerca del respeto a la acción de Dios en los procesos de discernimiento.
— Me consta que la intención del primer Marqués no era poner vetos a las vocaciones religiosas. Y no puedo suponer que D. Claudio abrigue otras intenciones.
En Abril de 1894 propuse una fórmula de juramento para cumplir la Base X.6. No se hizo hasta Diciembre de 1895 porque surgieron dudas que fue preciso resolver. Desde entonces se ha urgido, a pesar de las resistencias de no pocos seminaristas. Obliga sub gravi y creo que quien es competente para dispensar de ella cuando el seminarista no está ordenado es el obispo, el Nuncio o el Papa. Tras las órdenes, la dispensa corresponde al obispo.

He sido deliberadamente minucioso al exponer los puntos de vista encontrados que se esgrimieron en este asunto. Así es posible hacerse cargo de la información de que dispuso el Nuncio para confeccionar su dictamen.

III. El nuevo reglamento y su aplicación

a) *La propuesta del Nuncio*

Con todos estos antecedentes, concienzudamente estudiados y tras haber consultado al Marqués de Comillas, el titular de la Nunciatura

[39] ASV *NM 610* Tit. 8, Rub. 2, Sez. 1, nº 1. Copia de la carta en LM 1870-72 y en el Archivo de Comillas, *Carpeta 3*, Cartas del P. Gómez.

elevó su dictamen al Secretario de Estado, que a su vez lo hizo estudiar por la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios[40].

Monseñor Cretoni, tras recordar los hechos y adelantar su opinión sobre las partes en litigio — desfavorable sobre el P. Gómez y Monseñor Sánchez de Castro, favorable al Marqués que deplora las exageraciones de ambos y muy positiva respecto a los PP. Carreras y Abad — subrayaba que todos coincidían en un deseo: que el Papa aclarase el sentido de algunas Bases Fundacionales. Sugería que la ocasión podría ser la promulgación de un Reglamento, diferida hasta ahora para contar con alguna experiencia previa.

No hay duda de que el fin del Seminario es la formación de sacerdotes seculares. Por las especiales circunstancias de Comillas tiene sentido la promesa. A todos interesa que se cumpla para que los obispos no desconfíen del Seminario. En este sentido proponía como válida la fórmula que ya se usaba:

«Yo, N.N., prometo a Dios Nuestro Señor, confiando en su divina gracia:

1°: perseverar en el Seminario Pontificio de Comillas, en cuanto dependa de mí, hasta concluir los estudios y recibir a su debido tiempo el sacerdocio; entendiendo así mi promesa, que no puedo durante este tiempo salirme del Seminario, ni aún para entrar en Religión.

2°: servir en mi Diócesis cuatro años enteros contados desde que, ya ordenado sacerdote, me presente a mi Prelado, durante los cuales no podré disponer de mí, ni aún para entrar en Religión, sin su expreso consentimiento».

Planteaba luego varias cuestiones sobre el tema: ¿se aprueba esta fórmula? ¿a quién corresponde la dispensa? ¿es conveniente adoptar otras medidas? ¿quién debe aprobar el Reglamento? También vindicaba la fama de los jesuitas: es calumnioso acusar a la Compañía de desviar vocaciones hacia sus noviciados, ya que los jesuitas de Comillas cumplen lo ordenado por San Ignacio a este respecto. Quitaba además importancia a lo ocurrido hasta entonces: los cinco seminaristas que se habían hecho religiosos eran libres por no haber emitido todavía la promesa, el seminario tiene como finalidad probar las vocaciones de los seminaristas, cinco religiosos entre 166 admitidos en el Seminario es un número insignificante, la mente del fundador no excluía estos casos. Como se ve, el despacho de Cretoni recogía a la letra las indicaciones del P. Matías Abad, de quien afirmaba explicitamente que gozaba de su confianza. Incluso en el tema de la dispensa, en el que su opinión era que, en qualquier caso, correspondía al Papa (así se lo indicó al P. Gallo) transmitió a Roma las distinciones del Provincial de los jesuitas.

---

[40] Por eso, este despacho (9.4.1896, n° 401 según el Archivo de la Nunciatura) está también conservado en ASV *AAEE 30.077.*

b) *El nuevo Reglamento y su aplicación.*

Con relativa rapidez contestó el Secretario de Estado, Rampolla, a este despacho[41] encargando la confección del Reglamento. En verano se lo envió el P. Abad a Cretoni y éste, tras atento examen, lo remitió al Vaticano, donde fue nuevamente estudiado por la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios[42]. Así finalizaba esta cuestión, coincidiendo casi con el término de la misión en Madrid del Nuncio Cretoni, creado Cardenal el 22 de Junio de 1896.

Nuevos problemas en los años siguientes influyeron en la aplicación del Reglamento. La crisis de Cuba y Filipinas repercutió en la economía del Marqués de Comillas, que muy a su pesar se vio obligado a reducir la asignación que permitía la vida del Seminario. Durante el curso 1897-8 no fue posible admitir seminaristas en el primer año de gramática. En vista de que no era posible obtener ayudas suficientes de otros bienhechores[43], Luis Martín decidió utilizar la posibilidad de admitir pensionistas, prevista en el Breve fundacional, excluyendo la eventual ayuda del Estado y de los obispos que sugería el Marqués. La razón era fundamentalmente el deseo de salvaguardar la libertad de la institución[44]. Pero obviamente la medida introdujo algunas modificaciones en la vida comillesa[45]. Ante todo, a los pensionistas no había razón para exigirles la promesa cuya explicación era, en el fondo, de índole económica. De hecho, en el prospecto especial que se imprimió para ellos no se alude a la promesa[46]. Influyó asimismo en otros aspectos relacionados con el tema. Los pensionistas podrían ausentarse del Seminario en la vacaciones de verano[47] abriendo así una puerta que rompía la exclusiva dependencia de los seminaristas respecto a sus profesores. Tanto el Provincial como el Rector del Seminario — la Consulta

---

[41] El 21.4.1896: n° 30.214. Rampolla no creyó necesario consultar sobre el tema al P. Martín: LM 2450. Obviamente esta página está colocada fuera de sitio en la Autobiografía. Debe ir tras la p. 1872.

[42] 27.10.1896, Nuncio a Secr. Est: ASV *AAEE 33907.*

[43] Algo se logró con todo: cfr. las dos cartas de M. Abad a Luis Martín: 21.2.1897: ARSI *Cast. 1010 II* 2 y 14.3.1897: Ibid. 3.

[44] LM 2425-2434 recoge su correspondencia con el Marqués y los pasos que dió para llegar a esta decisión. No todas las cartas al Marqués están en ARSI, Reg. ad Ext. Saec. La del 12.2.1897 se encuentra en ARSI *Reg. Cast. IV* 89-91. Influyó también en el General la persuasión de que los obispos no miraban con suficiente simpatía al Seminario como para ayudarle económicamente. Trata también el problema de los pensionistas ABAD 96-107.

[45] Cfr., en contra, el relato laudatorio de S. SORIA sobre el tema — que es verdadero en lo que cuenta pero no percibe algunas realidades — en *Cartas Edificantes* III (1904) 313-314.

[46] ABAD, 294-296. Está también ARSI *Cast. 1011 II* 30. En un prospecto posterior se aclara además que la promesa obliga tan sólo a quienes reciben beca entera: ABAD 299, n° 17.

[47] Ibid. 295, n° 11.

de Provincia, en cambio, estaba dividida — eran favorables a extender a todos los alumnos esta posibilidad[48].

Otros temas importantes absorbieron también la atención de los responsables de Comillas: la forma de que los seminaristas se librasen de las quintas, la concesión de dispensa para ordenarse sin patrimonio y, sobre todo, la erección del Seminario como Universidad, con capacidad de otorgar Grados académicos.

Pero esto no significa que en estos años desapareciese el problema que hemos estudiado. Siguieron presentándose peticiones de dispensa de la promesa. Aunque los directores de Comillas aconsejaban no hacerlo, cuando el solicitante apelaba al Papa no podían impedirlo[49]. Algunos jesuitas pensaban que, ya que la promesa obligaba a raíz de su emisión (antes de las órdenes), no era conveniente admitir seminaristas comilleses en los noviciados sin permiso del obispo[50]. El número de alumnos del Seminario ingresados en la Compañía era abundante en 1902: 20, sobre todo si se comparaba no con los ingresados en el Seminario (350), sino con los 70 que perseveraban en él[51].

Lógicamente el tema comenzó a preocupar de nuevo, aunque sin los tintes dramáticos del bienio 1895-96[52]. Es explicable que Luis Martín mirase con aprensión la petición del Provincial de Toledo que en 1903 preguntaba si podía enviar a Comillas como pensionistas a alumnos que pensaban desde el principio acabar en un noviciado jesuítico. El General no lo prohibió, pero puso como condición que fuese patente que se formaban a expensas de la Compañía, no de las rentas de Comillas[53]. De hecho seguían goteando casos de petición de dispensa de la promesa y en 1904 Pío X descargó a la Congregación del Concilio de la tarea de concederlas, encomendándosela al Nuncio, en los casos en que el Ordinario no daba su consentimiento[54]. Esta última precisión y el tono de la

---

[48] 19.1.1898, I. Zameza (Prov.) a Luis Martín: ARSI *Cast. 1010 III* 3.

[49] ASV *NM 666* Tit. 8, Rub. 2, Sez. 1, n° 1 contiene correspondencia sobre la dispensa solicitada por Joaquín Arteaga San Julián, de la diócesis de Pamplona: 3.11.1900. Modesto Fernández (Rector) a Rector de Chamartín; 10.11.1900. Prefecto de la Congregación del Concilio a Nuncio; 7.12.1900. Nuncio a Prefecto de la Congregación del Concilio. Cfr. nota 54.

[50] 28.2.1902, Sergio Ugarteburu (Rector) a Luis Martín: ARSI *Cast. 1011 X* 4.

[51] Ibid. Nótese que en 1896 el Nuncio Cretoni comparaba las cuatro vocaciones jesuíticas con el total de seminaristas ingresados, sin fijarse en los expulsados. Que eran muchos, como indicaré más abajo.

[52] Mons. Morosini, Secretario de la Nunciatura de Madrid, aludió a la preocupación del Marqués por este motivo en conversación con el P. Arce: 7.7.1902, Francisco Arce a Eduardo Gallo: Ibid *1011 XI* 4.

[53] La carta del Provincial (Pagasartundúa) es del 10.12.1903: ARSI *Tol. 1001 VI* 3. La respuesta del General (28.12.1903): ARSI *Reg. Tol. II* 184.

[54] 24.8.1904, Secr. Est. a Nuncio: ASV *NM 666* Tit. 8, Rub. 2, Sez. 1. En el Archivo de Comillas, Carpeta 4, se conservan preces de dispensa del voto y rescriptos concediéndola desde 1890 a 1907. Desde 1890 hasta 1901 las resuelve la Congregación de Obispos y Regu-

medida nos dejan ver que en el Vaticano se había decidido defender la libertad de los seminaristas — por encima de las pretensiones episcopales — y dar una muestra más de confianza en la gestión de los jesuitas en la que ya era — desde el 29 de Marzo de ese año — Universidad de Comillas.

¿LIBERTAD O INDEPENDENCIA?

Este episodio no pasa de ser un rincón en la historia inicial comillesa[55]. No debería hacernos olvidar los esfuerzos que la Compañía enterró en Comillas en beneficio de la formación del clero secular enviando allí sus mejores hombres[56] cuando los estudiantes jesuitas no estudiaban aún en el Seminario, ni los frutos conseguidos: los Nuncios no se recataron en afirmar que Comillas era la mejor institución de su género en España[57].

Pero, pese al carácter secundario del episodio, se trata de un rincón curioso y, quizá, sintomático. Con este motivo se enfrentaron dos mentalidades que no podemos identificar simplificadamente como clero regular versus clero secular (el Nuncio Cretoni defendió a los jesuitas y el P. Gómez se alineó en las filas del clero secular), aunque algo de eso había. Era, en definitiva, un episodio menor de la tensión intraeclesial entre autoridad jerárquica (obispo de Santander) y carisma religioso.

Tienen su peso las razones que se esgrimieron. Las he expuesto con detención y el lector puede opinar sobre ellas. Los que defendían la promesa partían de una premisa política (con los obispos en contra, Co-

---

lares. Desde 1902, la del Concilio, que autoriza a los obispos respectivos para hacerlo. Es a partir de 1904 cuando la Nunciatura resuelve estas dispensas. Obviamente estos cambios de procedimiento influían en la mayor o menor facilidad para obtenerla. Así había ocurrido con el voto de los Germánicos según informaba el 28.11.1895, J.J. de La Torre a S. Carreras: Archivo Comillas, *Carpeta 1.*

[55] El voto se siguió haciendo, al menos en los períodos 1895-1910; 1916 y 1918-1919: en el Archivo de Comillas, Carpeta 4, se conservan los ejemplares firmados de todos estos años. En 1927 se volvió a replantear levemente la cuestión: cfr. el dictámen de un canonista jesuita *De Pontificio Instituto Comillense:* Ibid. *Carpeta 8,* fechado el 3.3.1927. En los años cuarenta el P. Marín volvió a suscitar la cuestión en un escrito apasionado: Ibid. *Carpeta 1.* En él asegura que los becarios siguieron emitiendo el voto hasta 1930. Pero el asunto había perdido ya su agudeza polémica.

[56] Así opina el 1.7.1902 el Nuncio en despacho al Secretario de Estado: ASV *NM 666* Tit. 8, Rub. 2, Sez. 1, n° 1.

[57] Además de otros testimonios semejantes, lo dicen así expresamente dos informes del comienzo y del final de la época que nos ocupa: 24.9.1893: ASV *SS 249 (1898) fasc. 2* 181-4 y 11.12.1903: ASV *NM 666.* Tit. 8, Rub. 2, Sez. 1, n° 1. Este último está dirigido al Prefecto de la Congregación del Concilio. M. Mostaza transcribe párrafos de él en carta a L. Martín del 1.3.1904: ARSI *Cast. 1011 XIX* 2. Los informes al Nuncio, a los que he aludido en la nota 27 y las Cartas de oficio citadas en la nota 28 ratifican esta impresión. La confirman otras cartas de oficio del P. Ugarteburu: 27.11.1901: Ibid. *1011 VI* 15; 28.2.1902: Ibid 1011 X 4 y 30.10.1903: Ibid. 1011 XIV 12.

millas no tiene futuro) y aducían tres argumentos de peso no decisivo a mi juicio:

— *Una razón económica de justicia:* los bienhechores dan sus limosnas para formar sacerdotes seculares. Era cierto. Pero no se oponían a que un Seminarista se hiciese religioso. Y no fueron principalmente los bienhechores quienes pleitearon por esta cuestión, sino el P. Gómez y Monseñor Sánchez de Castro. No es necesario entrar a juzgar sus motivaciones. Pero ciertamente la pretensión del Prelado — vincular Comillas a su diócesis — no tenía fundamento.
— *la finalidad del Seminario,* como bien hicieron notar los jesuitas, no se desvirtuaba por esas vocaciones religiosas que surgían. Aunque es obvio que, si proliferaban, creaban una situación engorrosa.
— *el influjo de los jesuitas en los seminaristas*, era un hecho real. Es uno de los timbres de gloria que se recuerdan en los informes sobre el Seminario[58]. Que respetasen la acción de Dios o que, aun así, su ejemplo fuese decisivo es una cuestión difícil de evaluar hoy, aunque se puede pensar que, aun con su mejor buena voluntad, los jesuitas querían, consciente o inconscientemente, formar a los seminaristas a su imagen y semejanza[59].

Por su parte, los adversarios de la promesa esgrimían argumentos sólo parcialmente verdaderos. Afirmar que las prescripciones de San Ignacio inculcan la prudencia a la hora de aconsejar sobre la elección de estado no equivale a garantizar su cumplimiento, difícil de evaluar como queda dicho. Argüir que no se podía obligar a hacer una promesa acerca de una materia que no parecía mejor que su contraria era un lucubración habilidosa que dejaba al descubierto flancos débiles de la opinión contraria, pero no robustecía la propia ni tocaba el fondo de la cuestión. Finalmente, que la llamada de Dios está por encima del juicio de los hombres no lo dudaba nadie. Pero somos los hombres quienes tenemos que discernir lo que Dios quiere de nosotros.

Por debajo de esta polémica — en la que entran tantos datos no mensurables — se ventilaba, creo, un problema de fondo: la independencia de la Compañía a la hora de regir una obra con características nuevas. La intervención que el obispo diocesano debía tener en ella era una faceta más del problema. Que fue coyuntural y episódico en la forma, y más consistente y duradero en el fondo.

¿Sana libertad? ¿Independencia excesiva? El lector puede juzgarlo.

---

[58] Por ejemplo, en los informes citados en la nota 29. En el escrito del P. Marín aludido en la nota 55 se aducen ejemplos de influjos excesivos, obviamente en tono condenatorio.

[59] Es reveladora en este sentido la carta del P. Urráburu al P. Gómez (29.9.1882), transcrita en ABAD 361-2. Aunque es conocida la ingenuidad del filósofo jesuita (algo he escrito sobre ella en *Urráburu, Villada y otros corresponsales onienses de Sardá i Salvany* Estudios Eclesiasticos 56 [1981] 201-222) es claro que sus sentimientos y deseos no eran excepción dentro de la Orden.

SUMMARY

The fundation of the Seminary of Comillas (Santander, Spain) — since 1904 the Pontifical University of Comillas — was an original effort on the part of the Society of Jesus to apply its paedagogical experience to the formation of diocesan priests. The initiative fits in with the cultural restoration which developed in the Society and in the Church in Spain toward the end of the 19th century.

The newness of the orientation gave rise to various problems, among them the one studied in this article: how to avoid as far as possible having seminarians enter the Society of Jesus. For this reason the Brief of foundation provided that seminarians should oblige themselves to serve in their own diocese at least four years and consequently not enter any religious order during that period.

The ambiguity of the Brief's formulation and the complexity of the problem in itself gave rise to numerous tensions and consultations. At stake were issues such as relations between bishops and seminary, discernment of the individual religious vocation, financial aspects of the seminary and of education, evaluation of the influence of Jesuits on the seminarians. Participants in the discussions were the Jesuits, the Bishop of Santander, the Nuncio and the papal Secretary of State.

Relying on unpublished documents found in the Vatican Archives and in various Jesuit archives, the author has reconstructed this aspect of the early years of Comillas, overlooked thus far in studies of the Seminary. In his view, there is here one more case of tension between the hierarchical and the charismatic, resulting from the autonomy of the religious order when it operates a work that has new characteristics.

TEXTUS INEDITI

NOTICIAS INÉDITAS SOBRE LA CASA PROFESA DE ROMA EN TIEMPOS DE SAN IGNACIO

MANUEL RUIZ JURADO S.I. - Roma.

Los documentos que aquí publicamos se encuentran hacia el final del códice *Epp. NN. 50* del Archivo Romano S.I., en los fol. 218-222. Son escritos completamente autógrafos de Juan Alfonso de Polanco, secretario de la Compañía de Jesús desde el año 1547 hasta 1573. ¿Por qué no se han publicado hasta ahora?

No entraron en la edición del epistolario de Monumenta Historica S.I.; aunque en el Apéndice VI,17 del vol. XII de ese epistolario, se incluyó un documento semejante al primero que aquí publicamos, del que se puede considerar como su comienzo: «Memorial de las questiones que se han determinado sobre cosas de la Compañía, que es la tercera parte del libro, y otras cosas que importa tener memoria dellas». Este Memorial ocupa los fol 206-207 del mismo códice nuestro citado antes.

Tampoco entraron entre los escritos propiamente narrativos (*Fontes narrativi*), ni como fuentes documentales (*Fuentes documentales*). No podían contarse entre los volúmenes dedicados a *Constitutiones* o a los *Exercitia Spiritualia*, ni tampoco los incluyeron los PP. Restrepo y Fernández en los dos volúmenes dedicados a *Complementa Polanci*, quizás por encontrarse en un códice de cartas ignacianas, o por no tratarse directamente en ellos de los intereses que centraron su atención: cartas, narraciones, didáctica de Polanco.

Hemos juzgado que ofrecen datos importantes para completar los que ya poseemos, sobre la situación real y de la vida ordinaria de la casa profesa de Roma, particularmente por lo que respecta a los años 1547-1550, cruciales en la formación del estilo de vida de una comunidad jesuítica. Fueron además los años que más empeñaron a san Ignacio en la redacción de las *Constituciones S.I.* y de las *Reglas* que rigieron la casa de Roma y sus diversos oficios.

El códice que contiene nuestros documentos ha sido ya descrito en el vol. I del epistolario ignaciano (Matriti 1903) 27-30 (= MHSI 22) y en *Epistolae S. Francisci Xaverii* I (Romae 1944) 161 (= MHSI 67), y lleva como título indicativo del contenido: «Epist. Divers. Prov. 1547/1553»[1].

1. «Cosas que nro. p. ms, ignatio quiere queden por recuerdo...».
Son apuntes pertenecientes a fechas distantes entre sí varios años. La primera nota se refiere al P. Pedro Codacio, el primer jesuita italiano entrado en la Compañía de Jesús (junio de 1539). La referencia está escrita antes de su muerte, acaecida el 7 de diciembre de 1549 en los brazos de san Ignacio, mientras ejercía el oficio de procurador de la casa. San Ignacio lo consideró fundador de la casa profesa de Roma, y quiso que quedara constancia de su agradecimiento especial y del de la Compañía. Fue Codacio quien alcanzó del Papa Paulo III la concesión de la iglesia de Santa Maria della Strada a la Compañía[2].

Sobre el P. Simón Rodrigues se nos comunica que el 13 de febrero de 1551 aún estaba en Roma. Había sido convocado, como los demás primeros padres y profesos de la Compañía, para dar su juicio sobre las Constituciones. Sólo llegó a Roma ya en febrero de 1551, pues lo retuvo en Portugal el rey Juan III hasta fines de 1550[3]. Por esta nota de Polanco sabemos que Simón Rodrigues se interesó por el Colegio Romano; para cuya institución pocos días antes, san Francisco de Borja había dejado la obligación de su hijos Carlos y Juan a 1.000 ducados de renta anua y una gruesa limosna, destinada en parte a comprar las casas donde se comenzaría[4]. Simón Rodrigues ofreció su esfuerzo para lograr una renta fija en favor del colegio.

A propósito del P. Poncio Cogordan, francés, sucesor de Codacio como procurador de la casa de Roma[5], que se unirá a Bobadilla en la crisis que precederá a la Congregación General I de la Compañía[6], se nos da cuenta de un precepto de obediencia que le impuso san Ignacio en 1554, el día 10 de diciembre. Sabemos por Gonçalves da Câmara que san Ignacio prefería no tener que mandar en virtud de santa obediencia[7]. En el caso presente, Cogordan se iba a ausentar de Roma, requerido por

---

[1] Se puede ver también *Epp. Nadal* I LI (= MHSI 13).

[2] V.J. Wicki, *Pfarrseelsorge und Armut der Profeßhäuser... (1549)*. AHSI 11 (1942) 69-82; datos esenciales, en M. Scaduto, *Catalogo dei gesuiti d'Italia 1540-1665* (Roma 1968); sobre su muerte *Epp. Ign.* II 606-608 (= MHSI 26); otros datos en *Fontes narrativi* = FN I 201 291 (= MHSI 66); J. Nadal, *Scholia in Constitutiones S.I.* (Granada 1976) 85-86 y 173.

[3] *Epp. Ign.* III 251; *Pol. Chron.* II 163 (= MHSI 3).

[4] *Pol. Chron.* II 165.

[5] *Pol. Chron.* I 362; *Epp. Ign.* II 663-665.

[6] V.M. Ruiz Jurado, *La figura de Jerónimo Nadal en la primera crisis grave de la Compañía (1556-1557)*. Manresa 52 (1980) 144ss.

[7] FN I 681: «Suele nuestro P[e] todo lo que puede hacer suavemente sin obediencia, no meter en ello obediencia;... y quando con mandarlo sin que meta virtud de obediencia, (huelga más) por la misma razón».

el Cardenal Cervini (futuro Marcelo II) para reformar el monasterio de religiosas benedictinas de Artecelles en Provenza. Se ve que san Ignacio quiso asegurar bien la vuelta de Cogordan a Roma a su oficio de procurador. Quizás temía alguna tentación que pudiese venir a Cogordan de quedarse en su tierra. Tras el arreglo del monasterio, llevaba el encargo de ocuparse de incoar el colegio de la Compañía en Avignon por voluntad del Cardenal Farnese[8]. Con el precepto de obediencia que tenía y la voluntad actual del santo de concederle la profesión de 4 votos, se explica mejor el párrafo de Polanco en *Chronicon* V 358: «...et quia tantum ad sex menses a P. Ignatio missus fuerat in Provinciam, se redire primo quoque tempore cupiebat; et cum saepius ad mortem se accedere videret, cum esset Brugnolae, hoc desiderio magnopere tenebatur inter nostros ac praecipue Romae moriendi». Sólo llegó a Roma hacia primeros de mayo de 1556[9].

Teníamos noticia de la limosna de 500 florines de oro, enviada a san Ignacio por el prior dce la Cartuja de Colonia Gerardo Kalckbrenner, gracias a la carta de 27 de septiembre de 1554 (*Epp.* VII 429). La noticia de Polanco nos da cuenta del número crecido de sujetos en las casas de Roma (140 contando los estudiantes jesuitas del colegio que serían unos 70, hacia fines del año), de las deudas, dificultades económicas de la Compañía, y de la escasez de víveres de aquel año en Roma[10].

2. «Memorial de los que se han examinado... para entrar en la Compañía».

Más importante es, a nuestro juicio, el documento 2. Como el anterior, forma parte de aquel «volumen secreto» que Polanco consideró necesario en el «Oficio del Secretario»[11]. Contiene nombres, fechas y otros datos sobre los que se examinaron, según lo piden las *Constituciones* (parte I, c.1), y el *Examen* (c.1), que ya estaba terminado cuando Polanco se hizo cargo de la secretería, «antes que entre en la casa o colegio de la Compañía»[12] el candidato. Allí se contaba ya con exámenes a propósito para letrados, para Coadjutores, para Escolares, para escolares acabados sus estudios, y para indiferentes. En nuestro documento aparece aplicado este lenguaje.

---

[8] *Pol. Chron.* V 9 349-358.

[9] *Epp. Ign.* XI 291 377. Sabemos que durante todo el año 1555 no le llegaron las cartas que le escribió san Ignacio; se las habían roto o interceptado: *Pol. Chron.* V 357-358. Había hecho la profesión de tres votos en Roma (*Epp. Ign.* V 325); sólo llegó a hacer la profesión de cuatro votos el 25 de noviembre de 1560, en París: *Lain. Mon.* V 324 (= MHSI 50); no el 15 como dice el catálogo: *Epp. Nadal* II 591.

[10] V. *Pol. Chron.* IV 6 270 278-279; V 45-46, y la carta de san Ignacio agradeciendo al prior, escrita el 22 de marzo 1555: *Epp. Ign.* VIII 583-584.

[11] Cuidó la edición de este documento de influjo polanciano el P. M. Scaduto, en *Uno scritto ignaziano inedito,* AHSI 29 (1960) 305-328.

[12] V. *Constitutiones S.I.* II 16 ss. (= MHSI 64).

Está ordenado cronológicamente y abarca desde el 22 de septiembre de 1547 a mayo de 1550, casi tres años completos.

Por él podemos saber que sujetos como Pedro Canisio, Antonio Vinck, Cornelio Wischaven, Pedro de Ribadeira etc., admitidos a la disciplina y estudios de la Compañía desde hacía varios años, y con los votos simples ya hechos[13], volvían a ser examinados en Roma, y pasaban varios días en la casa de primera probación, antes de entrar a la convivencia con los demás en casa. Algunos venían de los estudios, otros eran ya sacerdotes[14], y eran admitidos como indiferentes. Son importantes también algunos ejemplos de readmisión; con ellos se nos ilustra la práctica ignaciana en estos casos, y en general el c.4 de la II parte de las *Constituciones* (nn. 235-242).

El H. Antonio de Santa Marta, coadjutor, que había hecho sus primeros votos el 4 de febrero de 1545[15], fue despedido (a prueba) de la Compañía. Dio tan buena prueba de sí en el hospital de la Consolación durante algunos meses, por su caridad, obediencia, paciencia, diligencia en el servicio, y buen comportamiento con los de casa, que fue admitido de nuevo en la Compañía a comienzos de enero de 1548.

El joven Isidoro Bellini, romano, había sido enviado a la fundación del colegio de Coimbra en 1542.[16]. Volvió a la casa de Roma en 1547, acabados los estudios de filosofía. Fue admitido en octubre a examen y después de haber estado unas tres semanas en primera probación, fue enviado al hospital antes de que entrase a la convivencia de casa. Hechas las probaciones del hospital se fue con unos frailes de Monte Casino a Perusa. Ante este caso de fuga, que se podía sospechar efecto de tentación, san Ignacio reunió en consulta a los PP. Miona, Nadal, Santacruz y Polanco para que diesen su parecer si se debía ir a buscarlo. Todos fueron de parecer que sí. Pero Polanco nos ofrece una preciosa observación: san Ignacio tuvo en aquella ocasión una persuasión como la que describe en sus Ejercicios para el primer tiempo de elección, «con tanta aprobación interior que no podía dudar en ello»[17]. El P. Santacruz

---

[13] Canisio había entrado el 8 de mayo de 1543 en Maguncia, y en esa misma fecha había hecho sus primeros votos en la Compañía; Wischaven, entró el 2 de julio de 1543 e hizo votos el 9 de agosto en Lovaina; Ribadeneira se había agregado a la Compañía en Roma el 18 de septiembre de 1540 y hecho sus primeros votos allí mismo el 30 de septiembre de 1545, después de haber estudiado varios años en París y Flandes: *Ribadeneira* I 9 16-48 (= MHSI 58); Vinck era ya sacerdote, como Canisio y Wischaven, había entrado en Lovaina en 1546, y allí mismo había hecho votos el 10 de octubre de ese año: *Beati Petri Canisii Epistolae et Acta* I (Friburgi Br. 1896) 75-76 230-233; ARSI *Ital. 59* 358r: *Rom. 78b* 116r.

[14] Canisio se ordenó el 13 de junio de 1546 en Colonia, Vinck entró ya sacerdote, y Wischaven lo era desde 1533; v. *B. P. Canisii Ep.* I, XL y 200; *Pol. Chron.* I 245-246.

[15] *Ital. 58* 11r.

[16] *Lusit. 43 I* 1 50; *Rom. 127 I* 5-6v.

[17] Cf. *Ejercicios*, n. 175: «El primer tiempo es cuando Dios N.S. así mueve y atrae la voluntad, que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado».

encontró a Isidoro en Perusa y logró traerlo de nuevo a Roma, libremente y con suavidad entró en casa, tuvo las lecciones y predicación requerida en el examen[18], se acusó públicamente, besó los pies de todos en el refectorio, trabajó en la cocina, volvió al hospital de Santiago de los incurables durante 15 días y finalmente tornó a casa a fines de enero de 1548. Unos meses más tarde fue enviado a Mesina con el grupo que bajo las órdenes de Nadal había de iniciar allí el colegio de la Compañía[19].

1547

Para encuadrar mejor los datos contenidos en nuestro documento, hemos de tener en cuenta que Polanco se ocupó, desde su llegada (marzo-abril), en ordenar la secretaría metódicamente como buen hombre de curia. Recogió los documentos ya existentes y las decisiones ya tomadas por la Santa Sede, el fundador o sus compañeros sobre la Compañía, ordenó el archivo y la correspondencia, procuró una información adecuada sobre los asuntos de la Orden y su historia, y se tuvo que dedicar también a reunir y sintetizar el material para que san Ignacio pudiese proceder con fundamento documental mucho más serio, con más rapidez y eficacia a la composición de las *Constituciones*[20]. Se explica así mejor que las primeras notas que encontramos en nuestro documento sean de septiembre.

San Ignacio no dejó en este tiempo de atender en cuanto podía a las peticiones de operarios que le hacían. Procuraba conocer, tratar y probar a los que se presentaban en Roma espontáneamente para entrar, o mandaba venir de otras regiones a los que habían sido admitidos y habían realizado ya en todo o en parte sus estudios. Le interesaba que conociesen mejor la Compañía en Roma y que fuesen probados aquí. En 1547 por octubre, había en la casa de Roma unas 34 ó 35 personas, de las cuales sólo 12 sacerdotes (algunos todavía en probación), y san Ignacio era el único profeso: Polanco, burgalés, era el secretario; J. Nadal el ministro de la casa; Manuel Miona, portugués, confesor; Diego de Eguía, navarro, también confesor, capellán de la casa de Santa Marta, asilo de arrepentidas, a quien prohibió san Ignacio las mortificaciones públicas que hacía; Pedro Codacio, procurador; Bartolomé Ferrão, por-

---

[18] *Constitutiones* II 122-124.

[19] V. documento 3 publicado aquí. Sobre el caso y la historia de Isidoro, la narración del mismo Palmio en FN III 168-169. Sabemos que, por segunda vez, fue seducido en Sicilia en 1549: *Epp. Ign.* II 333 629-630 639. Hizo de nuevo penitencia. Finalmente, murió en el naufragio acaecido a Nadal en su viaje a Africa: *Litt. Quadr.* I 428-430 (= MHSI 4); *Pol. Chron.* II 237-238; *Epp. Nadal* I 110.

[20] A.M. de Aldama, *La composición de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, AHSI 42 (1973) 207 ss.; *Imagen ignaciana del jesuita en los escritos de Polanco* (Roma 1975).

tugués, que había sido el secretario hasta la llegada de Polanco; Poncio Cogordan, de Provenza, que se vino a Roma desde Coimbra contra el parecer de Simón Rodrigues y llegó a comienzos de 1545, fue probado en peregrinaciones, hospitales etc., más tarde será ministro de la casa; Martín Marrhe, también sacerdote francés, llegado a Roma en 1545; Jacobo Lhoost, flamenco, volvió de Sicilia en septiembre; Francisco Zapata, toledano, cuya permanencia había sido sometida por san Ignacio al juicio de los sacerdotes de casa el 16 de junio de este año, a causa de sus «juicios decretorios», particularmente en la causa de Isabel Rosser; Martín de Santacruz, toledano también, que san Ignacio no quería que habitase en casa mientras gestionaba los asuntos del Rey de Portugal; san Pedro Canisio, llegado el 22 de septiembre, era sacerdote desde su ordenación en Colonia el 13 de junio 1546; y Esteban Baroello, de Como, ordenado en Padua, que debió de llegar a casa por aquel tiempo[21]. En marzo había salido para Florencia, el francés Andrés des Freux, autor de la traducción Vulgata de los *Ejercicios*, terminada antes de su partida; y en abril, para Sicilia, el valenciano Jerónimo Domènech[23].

Entre los estudiantes estarían entonces en Roma: Jerónimo Otello, de Bassano, que se ordenó de sacerdote el 15 de enero siguiente; Benito Palmio, joven parmense de 24 años, que había hecho los primeros votos el 24 de julio de 1546; el portugués Miguel Botelho; y los españoles, Jacopo Espech, de Zaragoza, que hacía de vicesecretario (tenía ya los votos), Rafael Riera catalán y Miguel Ochoa navarro, llegados en octubre de este año 1547, entre otros[24].

Conocemos los nombres de algunos hermanos coadjutores, como Juan Pablo Borrell, catalán, ingresado el 23 de julio de 1543, que será el socio del fundador en el tiempo de su muerte[25]; Antonio Rión, piamontés llegando también en 1543, célebre por sus «capelos» (reprensiones públicas en el refectorio) aun a los Padres más eminentes, jefe de la cocina para los que habían de pasar por esa probación[26]; Juan de la Cruz, español, despertador y comprador[27].

En este año trató san Ignacio de que se resolviesen favorablemente en la corte papal varios asuntos generales de la Compañía: evitar que el P. C. Jayo fuese nombrado obispo de Trieste, liberar para siempre la Orden del cuidado de una rama femenina, obtener un «vivae vocis

---

[21] *Epp. Ign.* I 371 609-619; *Pol. Chron.* I 208-212; *Epp. Mixtae* I 558 (= MHSI 12); *Hist. Soc. 175* 124r; *Fontes documentales de S. Ignatio* 713-724 (= MHSI 115).

[22] *Exercitia* (Romae 1969) 118-120 (= MHSI 100); v. *Epp. Ign.* I 471-472.

[23] *Epp. Ign.* I 483.

[24] M. Scaduto, *Catalogo*.

[25] Ibid.; FN III 703.

[26] FN I 591 611; M. Scaduto, *Catalogo;* M. Ruiz Jurado, *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús* (Roma 1980) 26 88.

[27] FN II 369; III 579; *Pol. Chron.* I 363; M. Scaduto, *Catalogo*.

oraculo» que concediera indulgencia plenaria a todos los que haciendo ejercicios espirituales se confesasen con un sacerdote de la Compañía, nuevas fundaciones de colegios, casas u obras pías etc., además de atender a la correspondencia epistolar[28].

A instancias del cardenal Farnese se ocupó de la reforma de las muradas de san Pedro, religiosas de clausura estrechísima, que vivían en un oratorio de la antigua basílica, cerca de la entrada, a mano izquierda, y tenían una especie de torno hacia la nave de la basílica, por el cual se confesaban y recibían la comunión. Por voluntad del Cardenal de Carpi hubo de seguir colaborando al gobierno de la casa de Santa Marta para las arrepentidas. Confesaba a personas importantes de Roma, y una de ellas restituyó a quienes había dejado en extrema necesidad la cantidad de 25 ó 30 mil ducados. Tenía particular gracia el santo de Loyola para reconciliar entre sí personas difíciles. Ayudaba a muchos con su conversación y favor «así en lo temporal como en lo espiritual», y todo ello, con pocas pero eficaces palabras, evitando visitas de mero cumplimiento[29].

Polanco no sólo hacía de secretario, sino que predicaba por la mañana, explicaba una lección sacra después de comer, y atendía a las confesiones en la iglesia, enseñaba el catecismo y tenía que hacer de produrador general, a la vez que había de ayudar al servicio de la cocina y refectorio[30]. Nadal daba clases a los sacerdotes romanos en la iglesia de san Eustaquio, sobre las materias concernientes al ministerio sagrado; y se había concertado con algunos maestros para ir a las escuelas y enseñar a los muchachos doctrina y costumbres cristianas, y reavivar entre ellos la confesión frecuente (mensual). Los pocos sacerdotes que había tenían que atender a muchas cosas: fomentar y facilitar la frecuencia de sacramentos, particularmente la penitencia y eucaristía, dar ejercicios como cosa ordinaria a personas provenientes de diversa procedencia social, ayudar a los moribundos, visitar a los enfermos en los hospitales y en sus casas, pacificar a los enemistados, auxiliar a los necesitados espiritual o materialmente. Hasta Jerónimo Otello, aún no sacerdote, predicaba en Santa Marta, en Santiago de los Incurables y otros sitios de la ciudad, a veces hasta 17 sermones en una semana[31].

Entre tanto la casa era llamada «escuela de obediencia», donde había mucha ocasión de ejercitar la pobreza y mortificaciones, y sobre todo, la abnegación del juicio y de la voluntad, sirviendo a los oficiales en sus respectivos oficios[32]. Conocemos algunas reglas existentes ya en

---

[28] *Pol Chron.* I 208-212; *Exercitia* 71ss.
[29] *Epp. Ign.* I 613-614; Moroni, Dizionario LXVII 171.
[30] *Pol. Chron.* I 209.
[31] *Pol. Chron* I 208; *Epp. Ign.* I 614ss. 617 655.
[32] *Epp. Ign.* I 615-616.

1547 sobre el no tratar con los candidatos sin licencia del Superior, ni con los novicios hasta que no hubiesen cumplido 6 meses de probación. Otras que afectaban particularmente a los novicios, o también a los sacerdotes, como la puntualidad en la celebración de la Misa, el no confesar mientras se predicaba, etc. Pero las reglas comunes de la casa y de los diversos oficios (ministro, sacristán, enfermero, refitolero, comprador, cocinero etc.) parecen haber tomado una configuración más estructurada hacia 1549[33].

De los 10 sujetos examinados entre el 22 de septiembre y fines del 1547, todos fueron admitidos como indiferentes, menos el H. Antonio de Santa Marta coadjutor. Tres eran italianos: de Como, Roma y Bolonia[34]. Tres españoles: de Castilla (Almazán), de Navarra (Uztarroz?) y de Cataluña (Vich). Dos flamencos: de Malinas y de Boutersem[35]. Un holandés: de Nimega[36]. Y un portugués: de Lisboa[37]. El tiempo que pasaron en la casa de primera probación, antes de entrar a la convivencia con los demás, fue vario; aunque ordinariamente solía durar entre 15 y 20 días. San Pedro Canisio, de 26 años de edad, ya sacerdote, y con más de 4 años de Compañía, pasó 20 días. Cornelio Wischaven, de 38 años, también sacerdote, con 4 años de Compañía, fue admitido 5 días después de ser examinado. Otro sacerdote de 28 años de edad y poco más de uno de Compañía, Antonio Vinck, sólo tres días después del examen. Antonio Boninsegna, joven de 20 años de edad, estuvo en la hospedería 15 ó 20 días; lo mismo prácticamente que Isidoro Bellini, de cuya edad no nos consta, pero si que llevaba ya 5 años en la Compañía[38]. Sólo que este último fue enviado todavía al servicio del hospital antes de que entrase. También fueron enviados al hospital por varias semanas, antes de entrar en casa, los españoles Rafael Riera, de 21 años de edad, Miguel Ochoa unos años mayor y el portugués Miguel Botelho, de 22 años. Cristóbal Laínez, sobrino del P. Laínez, después de pasar en casa 15 ó 20 días, hizo lo ejercicios por otros 29 días, y volvió a la probación de la hospedería, antes de ser examinado y entrar[39].

---

[33] *Regulae S.I. (1540-1556)* 145-147 (= MHSI 71) sobre las de 1547; sobre las de 1549, Ibid. 157-194.

[34] I. Bellini de Roma, A. Boninsegna de Boloña, y Antonio de Santa Marta de Como: v. SCADUTO, *Catalogo*.

[35] Cristóbal Laínez, Miguel Ochoa (alias Navarro) y Rafael Riera, respectivamente: v. SCADUTO, *Catalogo*.

[36] San Pedro Canisio: v. *S.P. Canisii Epist.* I XXXVIII.

[37] *Ven. 36* 42r.

[38] *Lusit. 43 I* 1 50.

[39] V. SCADUTO, *Catalogo*; documento n. 2, a. 1547.

1548

Entraron 17 este año, si contamos a partir del que su entrada corresponde explícitamente a enero, el readmitido Isidoro Bellini. De 8 de ellos se afirma que entraron indiferentes «para todo», o «para lo que del quisiesen hacer». Siete eran italianos: un romano, cuatro lombardos (de ellos dos para coajutores temporales), un florentino que fue examinado para estudiente, y del otro no se nos dice la patria. Cuatro flamencos que no perseveraron: dos de ellos se fueron sin licencia, otro era fraile, y el otro fue despedido con su consentimiento. Tres españoles: Gaspar, y Juan Ponce, burgalés, que salieron; y Pedro Antonio Vidal de padre español, nacido en Nápoles. El holandés Andrés Iseren (Sidereus), que había hecho ya los primeros votos en Colonia el 18 de abril de 1546[40]. El alemán Pedro Schorich (Boius), de Passau[41]. Y el francés Pedro, criado de Ms. Gaspar de Dotti[42]. No se nos dice, en concreto el número de días que dedicó cada uno a la primera probación; pero sí que, según las exigencias del examen, varios explicaron sus lecciones y uno tuvo además la predicación.

Podemos observar que no se admitió a ninguno en los meses más calurosos de Roma, entre fines de junio y mediados de agosto: norma que solía seguir san Ignacio[43]. De los 17 entrados este año, salieron 7: cuatro flamencos, dos españoles y un italiano; aunque este último debió de ser readmitido, pues lo encontramos de nuevo en textos posteriores identificado con Angelo Prosdocimo[44].

A comienzos de año eran en casa unos 36. El 2 de febrero san Ignacio les pidió respuesta escrita sobre sus disposiciones para ir a Sicilia o no ir, según les fuese mandado, y a aceptar la ocupación o el estudio que se les encargase, sometiéndose no sólo con la ejecución sino con la voluntad y juicio propios. La respuesta fue universalmente positiva. San Ignacio escogió para fundar el colegio de Mesina a Jerónimo Nadal como rector. Le acompañarían: Andrés des Freux, Martin Marrhe, Cornelio Wischaven, Pedro Canisio, Benito Palmio, Aníbal de Coudret, Isidoro Bellini, Rafael Riera, y Juan Bautista Bressano. Salieron de Roma el 18 de marzo, y llegaron a su destino el 8 de abril[45].

---

[40] *Ital. 59* 15r.

[41] *B.P. Canisii Epist.* I 277.

[42] En los documentos del tiempo se llama «Ms. Gasparo» al que fue canónigo de Torcello y juez de san Ignacio en Venecia, Gaspar de Dotti; en este tiempo estaba en Roma. Llegó a hacer los votos de la Compañía en 1556: *Pol. Chron.* VI 97-98; *Epp. Ign.* I 490; II 19 78 166 etc.

[43] *Epp. Ign.* IV 292; VII 257; VIII 9 559; XI 83 511-514 521.

[44] *Pol. Chron.* III 215; V 203; VI 275; Scaduto, *Catalogo* (v. Prosdocimo, Angelo).

[45] *Epp. Ign.* I 614 672 707-709; II 285 ss.; *Pol. Chron.* I 268-269; *B.P. Canisii Epist.* I 273.

Durante el año se continuaron en Roma los ministerios ordinarios ya reseñados en el año anterior, sobre todo el de las confesiones con gran fruto, la promoción de reforma en los monasterios, de instituciones para atender a muchachos y muchachas pobres... Hubo que aceptar por encargo del Vicario de Roma el ser examinadores de los clérigos que se presentaban a la diócesis, antes de ser promovidos a las órdenes clericales. Polanco nos da la noticia de que sólo una cuarta parte de los que se habían presentado hasta diciembre habían sido aprobados[46]. Hubo que abandonar, en cambio, las clases que se ofrecían a los sacerdotes en la iglesia de San Eustaquio, al ser destinado Nadal a Sicilia[47]. El 31 de julio quedó firmado por Paulo III el breve de aprobación de los *Ejercicios Espirituales* «Pastoralis officii cura», que fue publicado al frente de la edición príncipe del libro, aparecida este mismo año[48].

Las indisposiciones de salud de san Ignacio son frecuentes y a veces le impiden salir de casa. Continúa ocupándose de las *Constituciones*. Para hacer las paces entre la ciudad de Tívoli y Castel Madama, viajó a Tívoli. D. Luis de Mendoza, ofreció una casa extra muros de aquella ciudad para habitación de la Compañía con aquella ocasión[49].

Si tenemos en cuenta que de los 17 entrados salieron 7, el número de sujetos en casa no pudo cambiar mucho durante este año. Nos ayuda a seguir el movimiento de aumento o disminución el documento n. 3 que aquí publicamos. A los 10 que salieron para Mesina en marzo, siguieron en la misma dirección otros dos, Esteban Baroello y Florencio de Lorena, que habían de ocuparse de los huérfanos. Salieron algo después que los 10, pero llegaron a Mesina antes que ellos[50]. Más tarde, hacia mediados de año, partió de Roma hacia Flandes Jacobo Lhoost, que enfermó en el viaje y murió en Bolonia[51]; Pascanio Corvino, francés, lo acompañaba y se quedó en Bolonia. Después salió también hacia Bolonia, Juan Bautista Boninsegna, joven de 18 ó 20 años, que murió allí tísico en 1549[52]. En noviembre, después de haber descansado unos días en Roma, viajaba a Sicilia como Visitador, el Padre Laínez, con Juan Felipe Cassini estudiante de unos 28 años de edad[53].

Para junio ya se había terminado la nueva casa en Roma con más de 40 aposentos, y se habían comprado 3 casas vecinas para poder extenderla aún. Codacio preparaba los planos para la construcción de una nueva iglesia. Entretanto se hacía posible ese plan, san Ignacio había de-

---

[46] *Epp. Ign.* II 286.
[47] Ibid.
[48] *Exercitia* 74-78.
[49] *Epp. Ign.* II 108 154 156; *Pol Chron.* I 266-267; FN I 45*.
[50] *Pol. Chron.* I 283.
[51] Ibid. 284; *Epp. Ign.* II 101 207ss.
[52] *Epp. Mixt.* IV 669.
[53] *FG 1605*, n. 7, 33v; *Epp. Ign.* II 259-260 274-280.

terminado emplear los primeros 200 ó 300 ducados que llegaran, en «reparar la iglesia (de la Strada) y aderezarla..., porque no digan algunos, como ya dicen, que fabricamos palacio para nosotros, y no curamos de la iglesia; bien que no tienen razón»[54].

1549

En este año se examinaron y admitieron en casa 46 sujetos. De ellos 8 como coadjutores temporales, 23 como indiferentes, 2 para estudiantes, 1 sacerdote para coadjutor espiritual, y de los otros 12 no se nos dice para qué grado. Entraron 15 entre los meses de enero y marzo, 7 entre abril y junio. En cambio, vemos que entre julio y bien avanzado agosto sólo entraron dos: uno a principio de julio y otro a comienzos de agosto. De fines de agosto a fines de octubre entraron 18, y 4 más en diciembre. Doce eran italianos, 10 flamencos, 7 franceses, 7 españoles, 5 portugueses y 1 alemán. No se nos dice la procedencia de los otros 4 (probablemente 1 era alemán y los otros 3 italianos).

De varios de ellos, sabemos que eran ya sacerdotes: Nicolás Goudano, Nicolás Lanoy, Adriano Adriaenssens, Juan Pelletier, y Juan Luque. Algunos tenían ya varios años de Compañía y fueron llamados a Roma para los efectos correspondientes a la tercera probación, como se puede deducir del epistolario[55].

Algunos eran enviados al hospital, después de examinados, antes de entrar a la casa con los demás. Juan Bautista Brancacci, había sido enviado al hospital por dos meses, y entró el 13 de febrero. Tomás, entallador, fue enviado el 6 de enero al hospital de la Consolación. Entró en casa el 2 de marzo, y fue despedido de la Compañía en septiembre. Tadeo, de Siena, terminó los exercicios el 26 de abril y luego fue examinado. Tenía sólo 14 años. Algunos eran examinados varios días después de llegados a casa, como Pablo de Viterbo, muchacho de 13 años; llegó el 8 de mayo y fue examinado el 10. El canónigo de Bolonia, llamado Bartolomé, llegó el 18 de mayo y fue examinado el 27.

Sólo conocemos la edad de algunos de los admitidos, y es muy varia: uno de 13 años, otro de 14, otro de 17, otro de 19, dos de 20, uno de 22, otro de 27, dos de 29 y uno de 40.

Sabemos que la casa estaba llena y se esperaba la ampliación con las casas vecinas que se habían comprado para ello. A finales de año, habría ya unos 50, de los cuales sólo 10 eran sacerdotes. Habrían sido muchos más, si no se hubiesen enviado periódicamente grupos a diversas partes del mundo, que eran substituídos «con los que de mano en mano

[54] *Epp. Ign.* II 132-133.
[55] *Epp. Mixt.* II 416; *Pol. Chron.* I 295-296; *Epp. Ign.* II 104-105.

vienen, que no sé si en 10 otras casas religiosas juntamente tantos pretienden entrar»[56].

Entre enero y marzo habían entrado 15 y salieron 9: Bobadilla y Miguel Ochoa (que luego volvió destinado a Tívoli, después de Pascua[57]) a Nápoles, en enero; Silvestre Landini a Foligno, creemos que en enero[58]; en marzo, el 22 salieron para Mesina Antonio Vinck y Pedro Riera, el 28 hacia Lovaina Adriano Adriaenssens, acompañado de tres estudiantes: Jerónimo Galvanello (de unos 16 años de edad), que acababa de hacer los votos el 25 de marzo[59] y Jacobo Morell (de unos 25) que iban a París, y el español Gonzalo López, hacia Padua. Entre abril y junio entraron 7 y salieron dos Andrés Iseren (antes del 13 de abril) a Lovaina, y Antonio Boninsegna (el 19 de mayo a Bologna) despedido temporalmente hasta que diese mejor prueba de sí. De junio a octubre habían entrado 20, y se fueron a otros destinos 18: Andrés Boninsegna, Cristóbal Laínez y Baltasar de Santa Cruz, al colegio de Padua[60]; Pedro Schorich, Juan Morales y Juan de Victoria, al de Bolonia. Arnoldo, salió en peregrinación por esas mismas fechas (27 de agosto), luego volvió y fue enviado a estudiar a Venecia, con Nicolás Goudano que iba a allá como rector[61] (en marzo de 1550). En octubre se enviaron 10 a la fundación del colegio de Palermo: salieron primero 7, y poco más tarde otros 3. Por ese tiempo, salió también hacia Ingolstadt, Juan Bautista Santa Cruz, acompañando a san Pedro Canisio, que retornaba a Alemania, después de haber pasado unos meses en Roma (a su vuelta de Sicilia), y de haber hecho en esta ciudad la profesión solemne, el 4 de septiembre de este año[62].

Se comprende así que a pesar de haber entrado este año 46 sujetos, eran solamente unos 50 a comienzos de 1550[63]. Con todo, había habido un aumento de casi un 40% en la comunidad.

En 1549 se pusieron en práctica las Reglas comunes de la casa y las de varios oficios. Buena parte de ellas se ocupan de ordenar el modo de hablar y tratar con otros para no perturbar a los demás, particularmente en el ejercicio del apostolado de la conversación y de las confesiones. Otras sobre no salir de casa sin permiso y diciendo a donde se va, sobre no tener dinero propio, ni pedir nada a los de fuera de casa sin licencia etc.[64]

---

[56] *Epp. Ign.* II 640-641; *Pol. Chron.* I 362-363.
[57] *Pol. Chron.* I 390.
[58] Cf. *Litt. Quadr.* I 139 ss y 154 ss; *Pol. Chron.* I 393.
[59] *Ital 59* 386r.
[60] *Epp. Ign.* II 381 521-522.
[61] *Epp. Ign.* III 22; *Pol. Chron.* II 20.
[62] *B.P. Canisii Epist.* I 655; *Ital. 3* 7r. Para otros datos sobre los demás jesuitas citados en el párrafo: SCADUTO, *Catalogo*.
[63] *Epp. Ign.* II 640.
[64] *Regulae S.I.* 156-208; de las 74 reglas comunes, v. 18-22 34 39 49 58 67-68 sobre el modo de hablar y tratar con otros; de la 1 a la 11, sobre las confesiones.

Dormían 7 horas. Media hora antes de ir a dormir se tocaba la campana para que se recogieran todos e hicieran el examen de conciencia[65]. Había un encargado de despertar a todos a la hora señalada, teniendo cuenta de los que por licencia especial habían de levantarse más tarde[66]. Se tocaba también a la hora exacta de la comida y de la cena y un cuarto de hora antes[67]. A veces, se hacían penitencias en el refectorio[68]. Durante la comida, se leía en latín o en vulgar la *Sagrada Escritura*, el *Flos Sanctorum,* la *Imitación de Cristo,* según la orden del ministro, y el lector podía añadir algún breve comentario, si se le ocuría, a propósito de lo que leía[69]. No se podía ir a predicar sin licencia del P. Ignacio, ni hacer mortificación pública sin licencia del P. Ministro[70].

La edificación de la casa se había divulgado por Roma. Tres casos hubo de personas admitidas a convivir con los de casa, a ruegos de los Inquisidores o de algún gran amigo de la Compañía, para su beneficio espiritual. Un jovencito hereje, célebre por su proselitismo, a los 8 días abjuró sus errores, «persuadiéndose que allí se sentía bien de la fe de Cristo donde tan cristianamente se vivía». Otro, cristiano, que parecía incorregible, «perpaucis diebus» se hizo «como un corderillo, que apenas se verá una falta que notar el él». Un hebreo convertido, fue enviado a casa por el cardenal protector de los catecúmenos, «para que aprendiese no solamente cómo había de creer, pero aun cómo había de vivir cristianamente».

No faltaban ayudas económicas para los que venían de diversas partes, «personas de letras de todas facultades», y «otras de quien se puede esperar saldrán con ellas y serán buenos instrumentos de la divina gracia para ayuda de las ánimas»[71]. Los Cardenales reunidos en Conclave a la muerte de Paulo III enviaron a la casa una limosna de 300 escudos. La casa profesa no se había separado todavía de la casa de probacion: pero se tenía cuidado particular de los novicios[72].

Los ministerios usuales ya en la Compañía aumentaban cada día. San Ignacio alcanzó de Paulo III la bula «Licet debitum», que concedía a la Compañía abundantes gracias y privilegios para sus ministerios apostólicos, incluyendo las llamadas «mare magnum» que habían sido dadas a las órdenes medicantes[73].

---

[65] V. *Regulae visitatoris nocturni: Regulae S.I.* 190-191.
[66] V. *Regulae excitatoris: Regulae S.I.* 191-192.
[67] V. *Regulae custodis refectorii,* nn. 6-7 10-12 20. *Regulae S.I.* 186-187.
[68] Ibid. nn. 12-14.
[69] V. *Regulae communes Romanae,* n. 13: Ibid. 162.
[70] Ibid. 164: n. 31.
[71] *Epp. Ign.* II 641-642; téngase en cuenta que la carta está escrita el 12 de enero, por lo que parece necesario que, al menos parte de lo referido, se realizase en el año precedente: *Pol. Chron.* II 7.
[72] *Pol. Chron.* I 362-363; II 6-7; FN I 672; II 369.
[73] *Pol. Chron.* I 361; *Epp. Ign.* II 642.

1550

Nuestro documento de los entrados en la Compañía en Roma, como el siguiente de los enviados de Roma a otras partes, sólo llega hasta mayo de 1550. En ese tiempo entraron 15 nuevos sujetos, y sólo se había despedido a Pablo Baratta, «lombardo» (de Alessandria) de 19 años de edad. Diez de los admitidos eran italianos (de ellos, al menos 3 para coadjutores), 1 portugués de 24 años que era sacerdote, 1 saboyano pasado ya de los 30, 1 polaco, 1 flamenco de 26 años, y 1 español de 22 ó 23 (vasco) para coadjutor temporal. Como sabemos que a fines de año la comunidad llegaba a ser de 90 personas, sin contar la comitiva del Duque (unos 30)[74], podemos pensar que el resto de año siguieron entrando normalmente; aunque una buena parte la constituían este año jesuitas formados venidos a Roma con motivo del Año Santo y para asistir a la presentación de las Constituciones. De hecho, san Ignacio también quiso aprovechar la ocasión para presentarles su renuncia, que no fue aceptada[75].

La comitiva del Duque fue hospedada en una casita contigua a la iglesia de la Strada, separada de los nuevos edificios de la casa profesa por el huerto, y en algunos cuartos de las edificaciones añadidas a la casa. Sabemos que acompañando al Duque, habían venido a casa 9 jesuitas: los PP. Antonio de Araoz, Francisco Estrada, Diego Mirón, Andrés de Oviedo, Pedro de Tablares, Francisco de Rojas, Hércules Buceri, Manuel de Sa que no era todavía sacerdote, y Julián de Verastegui, socio de Araoz. Pero, con todo, una gran parte de la casa eran los jóvenes, que seguían admitiéndose muchos, aunque con gran discreción y examen[76].

En Tívoli se había aceptado una casa con su huerto, y allí marcharon, con Miguel Ochoa ya ordenado sacerdote en diciembre de 1549[77], Miguel Bressano joven de 20 años, y el Hermano Antonio de Robore. En marzo, salieron hacia Bolonia: Juan Bautista de Jesús, Pedro Aillon y Andrés Castrodardo (alias Cibdal o de Belluno). Con ellos se fueron también: Nicolás Goudan, con Arnoldo y Lorenzo de Surdis, camino de Venecia; y Juan Gambaro y Juan Tomás, para Padua. Hacia fines de abril, o comienzos de mayo, se envió a Palermo al polaco Florián de Rollis, que resultó ser un impostor[78]. Y, hacia fines de mayo, fue en-

---

[74] *Pol. Chron.* II 14; *Epp. Ign.* III 258 ss.: s. Francisco de Borja, duque de Gandía.
[75] *Pol. Chron.* II 14-15.
[76] Ibid. 10-11 14; *Epp. Ign.* III 258.
[77] *Epp. Ign.* II 486 644-5; *Pol. Chron.* II 17ss.
[78] Sobre la historia y engaños de Florián, v. la relación enviada por Polanco a los diversos colegios de la Compañía el 11 de abril de 1551, *Epp. Ign.* III 389-393; *Pol. Chron.* II 15-16.

viado a Bolonia el sacerdote portugués Juan de Sousa, para que sirviera en un hospital y luego pudiera entrar en el colegio de aquella ciudad, en Padua o en Venecia.

La iglesita de la Strada resultaba cada vez más estrecha para tanta gente como acudía a la predicación y confesiones. Se continuaban los ministerios ordinarios, Ejercicios, asistencia a los hospitales, ayuda a los pobres, pacificación de enemistados, etc. San Ignacio no sólo había terminado ya el texto A de las Constituciones, sino que había presentado a la Santa Sede la nueva redacción de la Fórmula del Instituto, que recibió su aprobación el 21 de julio. Obtuvo también del Papa la extensión de la gracia del jubileo a los cristianos de los países de misión[79].

Cuando se acercaba la llegada del Duque de Gandía, hubo que aprontar algunas casuchas vacías que sólo tenían muros y tejado. Se dispusieron algunos aposentos con maderas de separación, para albergar al gran número de personas que se esperaba alcanzar en la casa. Mientras Polanco visitaba el lugar, pisó en falso una tabla que creía fija, y cayó de un piso a otro. La caída fue aparatosa, parecia mortal. Atribuyó a la intercesión del P. Ignacio el no haber recibido daño, y poderse despertar como de un sueño, mientras era trasportado en manos de sus hermanos en religión[80].

En resumen: por las listas que se nos han conservado, podemos decir que, en poco más de dos años y medio, fueron examinados y admitidos en Roma unos 88 sujetos, de los cuales salieron de la Compañía o fueron despedidos, 17. Aunque predominaban los italianos, las nacionalidades de los admitidos eran muy diversas, como también las edades. Aunque por excepción hay algunos muy jóvenes, generalmente eran de 18 o más años de edad. Casi siempre había en la probación varios sacerdotes.

Muchos de los que aparecen examinados en estas listas eran ya jesuitas desde hacía años y habían hecho sus primeros votos. Era muy frecuente ser examinado como indiferente, para el grado en que la Compañía le querrá aceptar, aun siendo ya sacerdote y letrado. Algunos, sin embargo aparecen examinados para escolares directamente, o para coadjutores temporales o espirituales. Hay varios casos de readmisión, después de ser sometidos de nuevo a probación y de hacer penitencia pública. Algunos hacían los Ejercicios antes de ser examinados. Era frecuente pasar por la prueba de los hospitales, antes de ser admitidos a la convivencia común, o como prueba posterior, antes de decidir una despedida definitiva.

---

[79] *Pol. Chron.* II 7-9.
[80] *Pol. Chron.* II 15-16.

3. La **Memoria de los que se envían de casa** va de marzo de 1548 a mayo de 1550. Trata de los que son enviados desde Roma a otra ciudad, generalmente para una fundación o para estudiar en algún colegio de la Compañía o ciudad universitaria. A veces se trata también de una nueva misión apostólica que se les encomienda, o se envía a alguno a otra ciudad hasta que dé mejor prueba de sí.

Se observa que ordinariamente va uno o más sacerdotes con otros jóvenes o que no lo son. A veces, se aprovecha el viaje de algún sacerdote para enviar algunos estudiantes con él, aunque sólo sea en parte del camino[81].

En poco más de dos años, salieron de la casa de Roma en las más varias direcciones, aun hacia otros países, 57 jesuitas: 17 en 1548, 29 en 1549 (serán 30, si se cuenta Canisio, que vuelto de Sicilia, adonde había sido destinado el año anterior, se dirigió hacia Alemania), y 11 en los cinco primeros meses de 1550 (serán 12, si se cuenta Arnoldo, que salió el año anterior en peregrinación, y ahora se le enviaba a estudiar a Venecia).

En 1548, 14 salieron destinados a Sicilia: 10 para la fundación del colegio de Mesina, dos para ocuparse de los niños huérfanos allí mismo, y más tarde Laínez como visitador, acompañado de Juan Felipe Casini. Otros 3 se quedaron en Bolonia, aunque Jacobo Lhoost iba hacia Flandes su tierra; pero murió en el viaje.

En 1549, los destinos fueron más varios: Antonio Vinck y Pedro Riera a Mesina, llevando las reliquias que habían pedido las autoridades de la ciudad; Bobadilla y Miguel Ochoa a Nápoles; Silvestre Landini en misión a Foligno; a Flandes, Adriano Adriaenssens y A. Iseren; pero acompañaron en parte de su viaje a Adriaenssens: dos que iban a París, y otro que iba hacia Padua; a estudiar a Padua fueron enviados más tarde otros tres; a Boloña, uno en mayo y otros tres en agosto; Arnoldo salió en peregrinación; y, en octubre, fueron enviados 10 a fundar el colegio de Palermo; Canisio, acompañado de Juan B. de Santa Cruz salió para Ingolstadt.

En 1550 fueron dos a Tívoli; a Bolonia, tres en marzo, y uno peregrinando más tarde; a Venecia, cuatro, acompañando al futuro rector, Nicolás Goudano; y uno a Palermo.

4. El último documento que publicamos en la **Memoria de las personas de casa y sus facultades temporales**, escrita por Polanco en los primeros meses de 1549. Desde luego, antes del 22 de marzo en que salió

---

[81] A Sicilia: Nadal, Martín de Mahrre, Wischaven y Canisio con los demás estudiantes o Hermanos; el estudiante Corvino, acompañando al sacerdote Lhoost, a Boloña, etc.: nn. 1-10, 13-14, 18-19, 20-21, 23-26 etc. en el documento 3.

Vinck para Mesina; y no antes de enero, fecha en que fue admitido el portugués Melchor, que se encuentra en la lista[82].

Se echan de menos algunos nombres, como los de san Ignacio, Codacio, Eguía y algún otro. Más explicable es que falten Bobadilla y M. Ochoa, pues sabemos que salieron para Nápoles en enero. Sólo comprende los nombres de 30 personas; pero el número de los presentes en la casa en aquellas fechas no debería ser sino ése, con muy poca diferencia.

Sólo 12 de ellos tenían algo o esperaban recibir algunos bienes. El que podía esperar más, parece ser Polanco que «no tiene de presente nada, podría heredar mucho, si los padres no le quitasen su legítima»[83]. También de Pedro Reinaldo se afirma que «sus padres tienen bien»[84]. Antonio Boninsegna que pensaba recibir 400 escudos, dispondría de ellos «a gloria de Dios»[85]; y Cristóbal Laínez, mil o mil ochocientos ducados, pensaba emplearlos «en beneficio de la Compañía de Jesús»[86], como Polanco con su mayorazgo. La renta más alta que aparece segura en los demás es de 60 ducados (de la canonjía de Lanoy)[87], que la dejaba al arbitrio del superior. Adriaenssens, que pensaba tener 200 ducados de renta, a la muerte de su madre, «todo lo querría gastar con pobres»[88]. Hay 10, que lo que tenían, o esperaban, lo habían dejado, o pensaban dejar a sus parientes. Uno de ellos sólo lo había hecho provisionalmente, y estaba dispuesto a hacer lo que se le ordenara[89]. Los otros 9, o no tenían nada, o lo habían gastado ya en servicio de Dios y de la Compañía. Con todo, dos de ellos, si algo les viniera, lo dejan a disposición del superior[90].

Con ello podemos hacernos una idea de la procedencia social varia de las personas que componían la comunidad. Si además tenemos en cuenta el dato de que, al morir Codacio el 7 de diciembre de este mismo año 1549 dejó endeudada la casa en más de mil escudos, nos podremos explicar mejor las estrecheces económicas por las que ordinariamente pasó la comunidad en tiempo de san Ignacio[91].

---

[82] Sobre la partida de Vinck para Sicilia, v. documento 3, n. 16 y *Epp. Ign.* II 365-366. Permaneció destinado en Sicilia y fue rector de varios colegios. Vino a Roma elector de la provincia de Sicilia a la primera Congregación General, tras la muerte de san Ignacio.

Sobre la entrada de Merchor Luis en enero, v. documento 2, y obsérvese que Tomás, el entallador, que le precede en la lista, entró en casa definitivamente el 2 de marzo. De donde podemos suponer que la lista fue confeccionada antes de esa fecha; pues no aparece en ella ningún Tomás.

[83] V. documento 4, n. 30.

[84] Ibid. n. 3.

[85] Ibid. n. 12.

[86] Ibid. n. 25.

[87] Ibid. n. 15.

[88] Ibid. n. 18.

[89] Ibid. n. 2; cf. nn. 1 6 7 8 10 13 17 28 29.

[90] Ibid. nn. 9 24; cf. 5 11 14 19 20 23 27.

[91] *Epp. Ign.* II 608; *Epp. NN. 50* 225r.

DOCUMENTOS

ARSI, *Epp. NN. 50*

1

[218] Siguense algunas cosas que nro. p. ms. ignatio quiere queden por recuerdo en el libro

Sobre m. P° Codacio

1° La intención de nro p. m. ignatio sobre m. p° Codacio es que él tenga sienpre lugar sobre todos los professos, así los postreros como los p°s.
2° que se·le dé cada año como a los otros fundadores una candela cada año y se digan las missas etc. como a fundador.
3° que después de muerto se le ponga un epitaphio en la iglesia etc.

Sobre el pe M° Simón

a los 13 de hebrero 1551 el pe M° Simón dixo y se ofrezió de hazer poner renta en el collegio de Roma con ayuda de dios n. s. haziendo que se uniese una abadía, o de otra manera.

Sobre ms. pontio

a los 10 de dezembre 1554 n. p. m° ig. le ordenó y mandó en virtud de sta. obia. que directa ni indirectamente, no procurase de quedar en provincia, y que en obras y palabras, quando desta materia se trattase, dispusiese para venir a Roma adonde avia de tornar para hazer su oficio de procurador, dentro de quatro o cinco meses. asímesmo dixo n. pe que era su voluntad que tornando de provenza hiziese professión de quatro votos.

del prior de la Carthuja Coloniense

anno domini 1554 cum Romae Societas Jesu ad numerum 140 personarum fere ascenderet computatis suis collegialibus, et frumenti caritate urbs premeretur, et rei pecunieriae difficultate, ac aeris alieni, Societas gravaretur, Rdus Pr̄ F. Gerardus prior Carthusiae Coloniensis, id intelligens, sponte sua sexcentos aureos, in eleemosinam et subsidium Romam missit[a], ex mera charitate, et propter Christi amorem

---

[a] *del.* quibus.

2

[218v. bis] Jhs

memorial de los que se han examinado en la casa de Roma desde 22 de set[e] 1547, para entrar en la comp[a].

Canisio

M° Pedro Canisio geldres fue examinado en casa a 22 de set[e]. 1547 y respondiendo bien conforme a las interrogationes fue acettado en casa, indifferenter, id est, para lo que del quisiesen hazer, despues de aver stado en la casa de la 1[a] probatión 20 días (o cerca.)

Sbrando (o Isidoro)

Por octubre de 1547 se examinó Sbrando también Isidoro[a] venido de Portugal y asimesmo indifferenter, y respondió bien a las interrogationes; y después de aver estado en la casa de la primera probación entorno a tres semanes fue ynbiado al hospital para que sirviese allí y despues entrase en casa[b]. Después entró en dez[e].

miguel navarro, y raphael y miguel botello.

Estos tres fueron examinados al mesmo tiempo de oct[e]. y m° dicho, y respondieron bien ut supra, y fueron el mesmo dia que sbrando, a los hospitales para entrar después en casa indifferenter para lo que dellos quisiesen hazer[b]. entraron en dez[e].

Cornelio Wischaven

a 2 de n.[e] 1547 fue examinado indifferenter Cornelio Wischaven y respondiendo bien a las interrogationes, fue admittido a los 7 de dicho mes en casa.

Antonio Vinck

a 4 de n.[e] fue examinado Antonio vinck flamenco (como lo era cornelio) y respondiendo bien, fue admittido en casa para lo que le quisiesen, indifferenter a 7 de n.[e] 1547.

X°ual Laýnez

haviendo stado en casa 15 (o 20 días) y hecho exercitios por otros 29 tornó X°ual Laynez a la foresteria, y fue examinado antes de navidad y respondiendo bien entró para estar en casa el dia de navidad 1547, indifferenter para lo que quisiesen hazer del.

antonio bonensegna

después de aver estado en[c] la hospederia 15 (o 20 días) entró (examinado en casa) para lo que quisiesen hazer del.

Antonio de S[ta] martha

Antonio de S[ta] Marta fue despedido de casa en forma que fuesse del como si nunca vbiese sido en la comp[a], para que fuesse a un hospital, y según lo re-

---

[a] *ms* Insidoro
[b] *lo que sigue en la línea es añadidura con el tipo de letra de diciembre (cf. A. Boninsegna).*
[c] *del.* casa

quiriesen sus méritos asi fuese aceptado en casa (o no). pasados en el hospital de la Consolatión algunos meses traxo buen testimonio de fra mathia hospitalero, que avía servido los enfermos con buena charidad, y obedientia, y patientia en todos officios que le fueron impuestos. Y que con todos los de casa se vbo con buena charidad asimesmo y diligentia etc. y asi fue tornado a rescivir en casa.

isidoro

hechas las probationes del hospital se fue con unos frayles de montecassino, antes que entrase en casa, y haziendo consultar nostro p. m. ignatio, entre m° miona, nadal, S[ta] +, polanco si se ynbiaria tras él, y pareziendo a todos (y al mesmo m° ign° con tanta approbatión interior que no podía dudar en ello) se ynbió m° benedicto palmio a monte-casino y m. S[ta] + a perosa por la posta y tráxole de allá, y fue recivido in spiritu lenitatis, y presentándole ante el cardenal de ingalaterra (que avía scrito sobre él) libremente él vino a casa, y leyó sus lectiones, y después en refectorio haziendo una predica en su accusatión y besando los pies de todos, entró en la cocina, y pasados algunos días fue ynbiado a los incurables como lo estaba quando se fue de Roma, y hubiendo estado allí 15 días tornó libremente a casa en fin de enero 1548.

Joan batt[a]. de bellatis, milanés

Se examinó a los 29 de hebrero 1548 para lo que quisiesen hazer del indifferente, aora para scholar, aora para coadiutor. era de edad de 20 Años, natural de quebracore [219] respondió bien a las interrogationes todas, entró en casa p° de marzo 1548.

balthasar de S.ta +

examinose venido de florencia (después de ser en casa provado algunos días) hecha su lectión, y prédica entró en casa domingo 5 de mayo 1548 para lo que del quiesen hazer, aunque se examinó specialmente para studiante.

thomas flamenco

examinose veniendo del hospital donde avia estado malo, y hecha su lection y prédica entró en casa a 5 de Mayo 1548 para lo que del quisiesen hazer,* tanden se fue sin pedir licentia.**

[d]M. Andreas Sidereus et M. petrus boius germani

vinieron de Colonia para el fin de abril 1548 y siendo en casa provados algunos días, y examinados, con satisfactión , y hechas sus lectiones entraron a - de Mayo 1548 en nuestra casa para lo que dellos quisiesen hazer.* el Henrrico se fue con tomás sin licentia.

Antonio Slalier flamenco

vino en fin de Abril de 1548 y moviéndose a querer seguir nuestro instituto, después de aver estado pocos días en la casa de probationes fue examinado y res-

---

* *En adelante señalamos así: lo que sigue se añadió posteriormente.*

** *En adelante señalamos así: el párrafo total correspondiente a un salido de la Companía. En el ms. aparece tachado con una línea transversal.*

[d] *del.* M. henrricus de Luc flamenco

pondiendo bien fue ynbiado al hospital y después tornado a rescivir,* y tandem[e] fue ynbiado de casa, queriendo él despidirse.**

gaspar

vino a 10 de mayo 1548 con proposito de ser de la comp[a] en el examen respondió bien a todo.* tandem fue inbiado de casa queriendo él despedirse.**

Joan flamenco

vino cerca de mediado Junio 1548 con proposito de ser de la comp[a]. aparejado para todo y respondiendo bien en el examen,* después se halló ser frayle y se salió.**

Joan Batt[a] de S. Pietro

antes que entrase en la casa fue examinado respondió bien a todo, después entró en la casa de probationes al fin de junio 1548

petro francés que fue criado de ms. gasparo

fue tomado en casa para hazer los exercitios y determinándose, quedóse en casa y en el examen respondió bien a todo.

Petro antonio vidal, de padre español nacido en nápoles.

examinado,[f] y respondiendo bien se tomó en casa para lo que quisiesen a 21 de agosto 1548.

Juan ponce nacido en burgos

entró examinado en casa a 17[g] se set[e] 1548 fuese de casa.**

Julio y batt[a] del milanés

entró examinado para coadiutor temporal el uno y el otro en fin de n[e] 1548.

angelo de cecheto dela bruzi

entró examinado para todo, respondiendo bien a las interroga[nes] a 9 de dez[e] 1548.* Saliose**.

Joan batt[a] napoletano

fue inbiado al hospital por 2 meses en este mismo tiempo, y entró en casa a 13 de hebrero 1549.

[219v] antonio storto

Antonio que era faligname, entró examinado para Coadiutor temporal en enero 1549, respondiendo bien a todo.

Thomaso

Thomaso que era entallador entro en el hospital de la Consolatión examinado indifferenter, y más para scholar, en 6 de enero y de allí en casa a[h] 2 de março.* fue despedido en fin de set[e] 1549**.

---

[e] *del.* se
[f] *del.* para
[g] *corr.* 18
[h] *del.* 26 de hebrero

melchior luys portugues

entró examinado y respondió bien a todo en enero 1549.

m° nicolao gaudano, m° nicolao de lanoi, m° pietro le gellón
m° Adriano Antverpiense, m° daniel flamenci

tutti cinco intrarono in casa essaminati, e respondiendo bene a ogni cosa. por el principio del hibierno 1548[1].

hieronimo ferrarés

Entró examinado y respondiendo bien a todo al mesmo tiempo que los 5 dichos.

P° riera catalán

Entró examinado para studiante a los 11 de Março 1549[2]

bernardo flamenco

Entró examinado para studiante y respondiendo bien a todo, tornando del hospital a los 2 de Março 1549.

luys ribero portugés

fue examinado y entró respondiendo bien a todo por Coadiutor temporal, a los 17 de março 1549.* después como enfermo salió.**

Joan de morales de Navarrete

fue examinado y respondiendo bien a todo entró para todo indifferente a los 26 de marzo

thadeo senés

fue admitido a probatión después de aver acabado los exercitios en 26 de abril 1549 y fue examinado indifferente y respondió mucho bien de edad de 14 años.

Joan flamenco criado que fue del car.l de coria

fue admitido a probatión después de examinado y de responder bien a todo en fin de março 1549**

Paulo viterbés

entró en casa al principio de mayo de edad de 13 años fue examinado a 10 del dicho 1549 y respondió bien, entro indifferente, y de suyo más inclinado a no studiar.* fuese.**

Sancho ochoa

navarro de valde roncales, de 20 años entró en casa a 7 de mayo examinado a 15 del mesmo indifferente para todo y con esto inclinado al studio, pero respondió bien a todo lo del examen.

---

[1] Hay que entender el invierno de 1548-49; pues en agosto de 1548 no habián salido aún de Flandes: v. *Epp. Ign.* I 210.

[2] Parece necesario admitir aquí un error de Polanco, que no se corrige ni aun suponiendo que el 11 fuera 2 de marzo; pues las cartas del tiempo suponen que Pedro Riera está en Roma ya en enero: *Epp. Ign.* II 316 337 357.

bartholomeo Canónigo de s. petronio de bologna

entró en casa a 18 de mayo, y fue examinado en 27 del mesmo y respondió bien, como indifferente, pero mostrando deseos de studiar etc. subiectos a la obia.

petro brissano

de padua llamado entró en casa a 18 de mayo, su modo es de coadiutor etc. pero muestra inclinatión a letras.

guillermo gascón

este se tomó a prueva sin mucho essamen sino de los impedimentos y espirientias y se ynbió a tybuli para que ayudase a michael en fin de junio 1549* en fin de set[e] vino a Roma y fuese***

matheo

Se tomó examinado por Coadiutor temporal, al principio de verano del 49 como pienso.

francisco fiamengho

vino por luglio del 1549 y examinado por indifferente pur mostrava inclinatione agli studi.

Joanico venne in casa al fine de luglio 1549[i].

d. benedicto de vernoia francés y médico

vino a casa en principio de agosto 1549. p° examinado, y indifferente para todo[j]. ynbiado al hospital no tornó.**

Joan Rogerio francés, y de parís m°

vino de bologna a Roma y fue examinado por indifferente, y respondió bien, a p° de set[e] 1549.

[f.220] Antonio del Milanés

entró examinado por Coadiutor temporal, según su inclinatión, preparato para todo bien de 20 años o menos forsa — en fin de agosto 1549.

pero díaz portugués

vino a casa y fue examinado por indifferente en fin de agosto 1549, y respondió bien, a todo pero mostraba aver tenido inclinatión a los estudios, y no estar sin ella.

manuel de monte mayor portugués

fue examinado quasi a medio set[e] 1549 por Coadiutor temporal, bien que yo le sentía inclinatión para studios, y respondió bien.

---

[i] *línea integra add. ab alia manu*
[j] *del.* fuese

p° aillón navarro

fue examinado al 12 de set^{e} (como creo) del dicho año, antes que entrase en casa 3 o 4 días, y por studiante pidió él, pero no queriendo açetarle sino por indifferente, así entró por tal, y respondió bien del resto

César delli Elmi

fue examinado por indifferente y respondió bien a los 22 de set^{e} 1549

p° de Ribadeneira

vino de Padua y fue examinado por indifferente en fin de set^{e} 1549

Lorentio

vino con p° dicho de Padua, y fue examinado en principio de oct^{e} y entró en casa respondiendo bien por indifferente.

Andrea de bellun

vino con los dichos malo de fluxo y fue examinado en[k] [3]

philipo bergense

fue examinado por indifferente hombre de 40 años sacerdote, y respondió bien a todo, pero mostrando poca inclinatión a letras. a 21 de oct^{e} 1549* ynbióse de casa**.

M° Joan Pelletario, francés

fue examinado y respondió bien de todo como indifferente, a 21 de oct^{e}.

M° Nicolao Canpano de francia

fue examinado y respondió bien a los 20 de oct^{e} dicho. por indifferente.

M° Guido francés

fue examinado a 22 de oct^{e} dicho, y respondió bien como indifferente.

M° Joan forcadan francés

fue examinado a 24 de oct^{e} dicho y respondió bien de indifferente.

mathias treverense

este mochacho fue examinado cerca del principio de octt^{e} dicho, por indifferente, y respondió bien-*ynbiaronle de casa**

---

[k] *no escribió cuándo*

---

[3] Llegaron con Ribadeneira el 23 de septiembre: *Ribadeneira* I 52.

lucio croce de tíbuli

fue examinado y respondió bien de yndifferente a 18 de oct[e] dicho, y inbiose a los 20 del dicho con p° de Riba. a palermo[4].

franc° de Evora

fue examinado cerca del fin de oct[e] y antes de dormir en casa fue mandado al hospital en 11 de n[e] respondió bien, y examinose como Coadiutor temporal, aunque dio señal que no le faltaría ánimo para studiar./* fuese de casa**.

Joan de luque Sacerdote

en dez[e] 1549 fue admittido, a prueba de salud, y respondió bien al examen de coadiutor.

[l]Joanes flamenco dicho gámbaro

entró en el mismo tiempo probando su salud, y fue examinado por indifferente y respondió bien.

franc° sarto florentino

fue admittido en el mesmo tiempo por Coadiutor temporal y respondió bien.

p° flamenco detto adriano

mochacho de 14 años fue admittido en casa en el mesmo tiempo, y respondió bien de infifferente

Joan Ant° venido de bologna

fue admittido para probarle un año o mas en el hospital, al qual fue ynbiado.* después en casa fue examinado de Coadiutor temporal y respondió bien. en 12 de[m] hebrero.

[220v] Joan de lombardia detto della Setta

Este mochacho de 14 o 15 años entró en casa y fue examinado de Coadiutor temporal y respondió bien a todo. en p° de en° 1550.

Joan de flor[a]

Este moço de 18 años fue examinado y admitido respondiendo bien de indiferente aunque le examinaron por el examen de scholar. en principio de enero 1550.

Lorenzo de lombardia detto de Surdis

Este mochacho de 15 años se rescivió y respondió de indifferente y por examen de scholar. en enero dicho.

---

[l] *del.* Francisco fla
[m] *del.* en°

---

[4] Ibid. Lucio Croce era sobrino de Marco Antonio Croce, obispo de Tívoli, *Pol. Chron.* II 16-17: *Epp. Ign.* II 240.

Joan de Rua (o Sousa portugués

Este sacerdote de 24 años vino a casa en en° dicho y fue examinado de indifferente y respondió bien.

Bernardo Viscayno

este mancebo de 22 o 23 años vino a casa y examinado sumariamente de Coadiutor temporal fue ynbiado al hospital de los incurables. en el mes dicho. * después vino a casa y examinado a la larga respondió bien.

Pedro Siciliano

este mancebo de 18 años fue traydo a casa por obispo su tío, y examinado sumariamente de indifferente, y respondiendo bien, fue ynbiado antes de estar en casa al hospital en fin del dicho mes de enero. y entrado en casa al principio de quaresima fue examinado de indifferente y respondió bien.

M° Cornelio Coorde flamenco

entró en casa de probatión al fin de marzo y siendo examinado de indifferente y respondiendo bien, fue después de las lectiones y confessión admittido en casa al convicto de los otros a 16 de abril 1550-* de etá di 26 anni.

don paulo barata de Alexandria in lombardia

fue examinado a 21 de aprile de indiferente, respondiendo bene et specialmente per l'esame de scholare. era di età de 19 anni intrato in li 20*. Se ynbió fuera**.

luys de napi. milanés

a 25 del mismo fue examinado de indifferente y respondió bien. specialmente fue demandado de lo que toca a Coadiutores. era de 19 años.

ms. Dominico de palancha[a]

en 27 del mesmo fue examinado di indifferente, y specialmente por examen de Coadiutor spiritual y scholar y respondió bien. era Sacerdote de 31 (o 32 años.

floriano polonés

en principio de mayo se rescivió en casa para luego ynbiar a Sicilia floriano, offreziéndose el a la obedientia usque ad mortem, y resignándose- no fue examinado exactamente.

michael de letavalle saboyano

en 12 de mayo entró y fue examinado de yndiferente y respondió bien, mostró inclinatión al studio. dixo passar 30 años.

nicholao luchatello bolognes

entró en casa a 13 de maggio. fue examinado por Coadiutor temporal y respondió bien, sería de 22 años.

---

[a] *corr.* palangas

michael bressano

vino de padua y fue examinado de indifferente, tirando al estudio, era de 20 años[o].

3

[221] **memoria de los que se ynbían de casa desde Março 1548**

nadal p° A mecina M° Nadal, Mallorquín
m° Andrea 2° al mesmo lugar, ms. andrea frusio francés.
m° cornelio 3° al mesmo m° Cornelio[a] vuiscaven
Canisio 4° al mesmo m° Canisio geldrense.
Isidoro 5° al mesmo Isidoro Romano
benedeto 6° al mesmo benedetto palmio
rafael 7 al mesmo raphael riera Catalán
J batt[a] 8 al mesmo Jo. batt[a] bressano
hanibal 9 al mesmo haníbal de Coudreto Saboyano
martín 10 que estuvo en s. martha francés. Estos 10 fueron junto en principio del verano
ms. stephano 11 después fue ms. stephano baroello parmesano para tener cuydado de los niños etc.
florentio 12 con él fue florentio de Lorena para lo mesmo.
m° Jacobo de gildonia 13 este año se fue m° Jacobo la vuelta de su tierra que es gildonia en flandes y murió en bologna
paschasio 14 con él fue ynbiado paschasio corvino, francés que se quedó en bologna
jo. batt[a] bo. 15 fue después ynbiado Joan batt[a] boninsegna, el qual murió de tísico.
m° antonio [Vinck] 16 asimesmo se ynbia m° Antonio 22 de março 1549 llevando a mecina las cabeças-
p° Riera 17 con él p° riera catalán, van a mecina los dos.
m° laynez 18 partióse m° laynez en n[e] 48 para nápoles y sicilia.
joan philippo 19 con él fue Joan philipo casini,
m° bobadilla 20 a nápoles fue ynbiado m° bobadilla en en° 1549
miguel ocha 21 con él miguel ochoa navarro.
don Silvestro 22 don Silvestro a fuligni a instantia de los de allí.
m° adriano 23[b] a lovayna m° adriano flamenco de enveres en 28 de março 1549
hiero[mo] ferr. 24 con él se partió para parís hieronimo galvanelli ferrarés
Jacobo morello 25 con él para parís Jacobo morello francés.
gonçalo lópez 26 con él para padua Gonçalo López de estremadura en espagna.

---

[o] *del.* vino del
[a] *del.* brogen
[b] *del.* sin es

mº Andrea 27 tras mº Adriano se ynbió mº Andrea zutphaniense[5].
antº bolognés 28 ynbióse a bologna para que se estubiese por sí hasta que diese mejor odor etc. a 19 de mayo 1549
andrea boninsegna 29 se ynbió al studio de padua en 27 de agº.
xºval laynez 30 este mesmo día, a este mesmo lugar
balthasar de sta+ 31 este día, al mesmo lugar.
mº pº scorigio tudesco 32 este día al studio de bologna
Joan morales 33 este día con el mesmo a bologna
Joan de vitta 34 este día con los dichos a bologna a studiar a sus espensas.
arnoldo 35 fue ynbiado este día a peregrinar. después tornó y se ynbió a venecia con mº nicº al studio.
mº nicolao de lanoy 36 al octe se ynbió mº nicº de lanoy a palermo a fundar un nuevo collegio.
don paulo de achillis 37 este día al mesmo lugar
m. botello 38 al mesmo lugar
nicº sassofer. 39 este día al mesmo lugar
franco flamenco 40 este día al mesmo lugar.
mº Joan rugier 41 este y paschasio para el mesmo lugar el mesmo día
pº bressano 42 este día se fueron para el mesmo lugar
lucio croce 43 a palermo por octe después.
pº Ribaden. 44 a palermo este día
sancho ochoa 45 a palermo este día
jo. batta sta+ 46 fue con canisio para ingolstadio en este tiempo

1550

mich. bressa. 47 a tibuli con m. michael navarro.
antº rovere 48 a tíbuli con el mismo.
io batta de Jesús 49 a bologna por el março del 1550
pº aillón 50 a bologna al mesmo tiempo
andrea de Cibdal 51 fue a bologna el mesmo día.
mº nicolao gaudano 52 fue por bologna a vena este tiempo
[v.] Joan gambaro 53 fue con mº nicº para padua.
Joan thomas 54 al mesmo lugar.
laurentio de surdis 55 a vena este tiempo con arnoldo
floriano 56 este se ynbió a palermo con un criado en el abril, o principio de mayo.
Jo. se Susa 57 este se ynbió peregrinando a bologna para [que] sirviendo en un hospital después entrase en aquel collegio o en otro de padua, o vena.

4

[221 bis v.] **memoria de las personas de casa y sus facultades temporales.**

[1] Mº Pontio. Cogordano provincial, de Aquitania dexó sus bienes a sus deudos.
[2] Jacobo Morello. ebroicensis diocesis en francia. lo que tenía dexó en manos

---

[5] Había salido ya el 13 de abril: *Epp. Ign.* II 381.

de un hermano relligioso para que dispusiese dello, a su voluntad, hasta que el otro le cometiese. y hará dello lo que le ordenerá.

[3] pº Reinaldo, francés Maudouiensis diocesis, est filius familias, sus padres tienen bien, son 5 hermanos, 2 hermanas.

[4] Andrea boninsegna. bolognese, tiene suyos 200 escudos que pensaba gastar (fuera de 20 para un hermano) en la compañía de Jesú en bologna, si otro no occurría pero la disposition desto dexa al superior.

[5] nciolás de Sassoferrato, en Romagna, tiene padres vivos y no spera dellos nada.

[6] Jo. batt.a de ozola plazentino, lo que tiene dexa a un hermano.

[7] Antonio Rion. piamontés si tubiese algo dexa a su hermano.

[8] Antonio de Robore, del Milanés lo que tiene deza a sus hermanos.

[9] Pº Antonio vital nacido en nápoles, oriundus a Maiorica, si algo le viniere de herentia lo disporá como le fuere aconsejado in domino.

[10] Julio de genitona, de Milanés lo que tiene que es cerca de 180 escudos dexa a los suyos.

[11] hieronimo galvanelli de Romagna, de contignola, no spera nada, id est, de lo temporal.

[12] Antonio bonensegna bolognese, tiene más 400 escudos che piensa avrá, como los aya piensa disponer a gloria de dios.

[13] hierónimo Otello bassanensis diocesis vicentinus, lo que puede tener que es 170 escudos in circa dexa al hermano.

[14] paulo Antonio de Achillis, de fontanella, no tiene bienes temporales.

[15] Mº nicolao de Lanoi. tornacensis diocesis tiene algunas alhajas y dineros y 60 ducados de renta que le dexan gozar en ausentia, de un canonicato, todo lo somete al arbitrio del superior.

[16] Mº Pedro Schorichio de panonia (o austria, tiene, y spera ciertos bienes stables, y muebles[a] de valor de 200 escudos, y querría todos applicarlos a usos pios. specialmente para los que se han de applicar a la compagnia, en aquellas partes pero en todo se remitte al superior.

[17] Mº Pedro le Gillón Armentarianus de presente no tiene nada, spera 300 ducados de su padre que piensa dexar a un hermano pobre, si no viniese el dicho hermano a más pingue fortuna.

[18] Adrianus adriani ab Antuerpia recive cada Año de su madre 50 ducados, tiene en lovayna una libreria de 50 ducados, muerta la madre piensa tener 200 ducados de renta, sin la parte de muebles que le tocare. todo lo querría gastar con pobres.

[19] daniel paribruch a denderamonda, no tiene ni spera bienes temporales,* porque los que tenía ha gastado en servicio de dios y personas de la compañía.

[22] Mº nicolao de gauda, holandés, no tiene bienes de que disponer.

[21] Mº andrés Siderio Zutphaniense tiene una vicaría de 18 ducados dexado su Canonicato. Spera bienes stables de que querría se ayudasen los studiantes de Colonia (o Lovayna), los muebles en uso de pobres, mas en todo se submette al superior.

---

[a] *marg.* de valor de 200 escudos

[22] M° Antonio Vinch de buterson, tiene 8 ducados de renta que dexó a los de Lovayna, spera herentia y con la parte della que le viniere querría ayudar los studiantes de Lovayna.

[23] M. Miona portugues, no tiene bienes temporales.

[24] Miguel botello portugués de Laguos, no tiene que él sepa de presente bienes temporales los que él tubiese adelante dispondrá como al superior pareziere.

[25] X°val laýnez de Almazán, no tiene de presente nada porque lo goza la madre, spera [f. 222] mil (o mil y ochocientos ducados) y piensa gastarlos en beneficio de la compañía de Jesú.

[26] Gonzalo López del obispado de badajoz de barcarota, tiene algunos bienes stables, de que querrá disponer.

[27] Jo. paulo borello catalán, no tiene bienes temporales.

[28] melchior portugués del Insula de la Madera, no tiene de presente nada, si algo vbiere dalo por renunciado porque tiene hermanos.

[29] Joan Spagnol de barda andaluz lo que tenía en lo temporal dexó a un hermano.

[30] Jo de Polanco, nacido en burgos de Castilla, no tiene de presente nada, podría heredar mucho, si los padres no le quitasen su legítima, con la licentia que tienen de hazer (o acrezentar el Mayorazgo, todo lo que él pudiese querría iunto con su persona ofrezerlo a dios en servicio de la comp^a. de Jesús, como más al superior della agradase.

SUMMARY

These four documents, hitherto unpublished, are autographs of Father Juan de Polanco written while he was Secretary of the Society of Jesus in the time of St. Ignatius.

Document 1, «Things which our father Master Ignatius wishes to have remembered,» contains information on P. Codacio prior to December 1549, on Simon Rodriguez and his interest in assuring the foundation of the Collegio Romano (February 1551), on a precept of obedience imposed by St. Ignatius on Father Poncio Cogordán (1554), and on the financial aid sent in 1554 to the Collegio Romano by Prior Gerard Kalckbrenner of the Charterhouse of Cologne.

Document 2, «Record of those who have been examined for entrance into the Society,» is the register wherein the Secretary noted dates and data relative to entrants between September 1547 and May 1550.

Document 3, «Record ot those who left the house [for assignments] (March 1548 - May 1550),» lists those who set out from the Roman house for various assignments, such as to found a college or to study in some university city or in a college of the Society.

Document 4, «Record of persons in the house and of their temporal possessions,» written in the first months of 1549, includes the names of 30 members of the Society belonging to the Roman house at that time. It lists the possessions of each, if he had retained anything, prior to the general renunciation of possessions, and also what he intended should be done with whatever he might receive by way of inheritance.

These documents add to what is known about the community in Rome in the time of the Founder. The years 1547-1550 were particularly decisive in the formation of the Jesuit way of common life, for these were the years of the composition of the *Constitutions* and the *Rules* of the house in Rome.

The introduction ties these documents in with information drawn from the *Chronicon* of Polanco and Ignatian letters of the period as well as from other documents. The aim is to obtain a more detailed idea of Jesuit community life in those years: entry of new members, departures, ordinary ministries, daily schedule, testing of candidates, domestic events, financial difficulties, etc.

In a little less than three years 88 new members were examined and admitted. Of those, 17 left the Society or were dismissed. The nationality of the entrants was mainly Italian after 1548; there were, however, Spaniards, Flemings, Portuguese, German and French. In general, their age was above 18 years. Nonetheless, some were quite young. A number of those admitted were already priests. Even priests and those who had completed studies were examined frequently as «indifferent» toward the grade in which the Society would wish to place them; others were examined directly for the grade of temporal or spiritual coadjutors. The social background of the candidates varies greatly. Some had made the Spiritual Exercises before being examined. Frequently the candidates underwent a test by serving in the hospitals before being admitted into the community; at times testing came prior to a decision concerning their dismissal.

Some data are given concerning the economic situation of the house.

AN ABORTIVE MISSION EFFORT: THE ISLAND OF BALI IN 1635

HUBERT JACOBS S.J. - Rome.

An Obscure Historical Episode and its Disappointing Account

The ancient 16th and 17th century Jesuit mission in the area of the present-day Republic of Indonesia was mainly centred in the region of the Moluccan and Sangi Islands[1]. But now and again the sons of St. Ignatius ventured upon efforts of evangelization in other parts of the archipelago: Panarukan and Blambangan in East Java (1580), Makasar (1616 and 1644-1668), Bima on Sumbawa (1618), the island of Sawo (1619-1620). Some of these endeavours did not go beyond the planning stage; those that were undertaken did not succeed, or — like that of Makasar — did not correspond to the true idea of preaching the gospel to the infidels. For the most part the history of these special efforts is hardly supported by MS sources, and the few available ones have never been published.

Very little is known of the efforts of two Portuguese Jesuits to introduce Christianity into the Hindu island of Bali in 1635. All the same, the scholarly world should have some knowledge of it. C. Wessels SJ dealt with it in an article, *Een Portugeesche missie-poging op Bali in 1635,* which appeared in the Dutch periodical Studiën in 1923[2]. But Wessels' article is disappointing in that it stops just where the mission work proper is about to begin.

What Wessels knew were the following facts. In 1634 the authorities and the municipality of Malacca received a letter from «the king of Bali» in which he asked for peace and friendship, for increase of mutual trade relations, and also for *Padres* to teach the Christian religion and baptize converts. The letter had been brought by Captain João Fernandes de Araújo who, coming from Bima, Sumbawa, had to seek refuge in Bali because of a storm, and who, pretending to know the language, had translated into Portuguese the royal letter which was written in the Balinese script and tongue. The royal invitations elicited great joy from the inhabitants of Malacca and especially from the Jesuits of the college in that city. After much consultation and weighing of the possibilities, the city officials asked Fathers Manuel de Azevedo and

---

[1] See *Documenta Malucensia* I (Rome 1974) II (Rome 1980) III (Rome 1984).

[2] *Studiën* 99 (1923) 433-443. The article was abstracted in the Indonesian language in *Sejarah Gereja Katolik Indonesia* I (Jakarta 1974) 345-346.

Manuel Carvalho to undertake the Bali mission, and Captain João Fernandes, being considered an expert in Bali affairs, would accompany them as an official envoy of the Malacca authorities. The three set sail on March 11, 1635, and arrived safe and sound at their destination. Here Wessels' narrative stops.

Wessels borrowed his knowledge of these facts from two documents kept in the general Jesuit archives in Rome (ARSI), viz. from a letter of Fr. Manuel de Azevedo written in Malacca on January 8, 1635[3], and from a report of Father Provincial Miguel de Faria from Cochin to Fr. General Muzio Vitelleschi of December 12, 1635[4]. The former letter could only tell of the Balinese king's invitation and of the choice of the two Fathers and the ambassador for the planned mission. In the latter, Fr. Provincial reported what he himself had learned about their sailing from Malacca and arrival at Bali. But he could not yet know what had happened to them afterwards. Wessels did not use any report on the mission itself and on its results. Having established that the two missionaries arrived safely at Bali, he complains that we have no knowledge whatever about what happened later, and he conjectures that very likely Azevedo's account of the enterprise was captured by the crew of a Dutch ship, in which case it could perhaps be found in some Dutch archive.

Fortunately, Wessels was mistaken in this conjecture. There *is* a report on what happened to the Portuguese embassy to Bali, and it is not to be found in Dutch archives. There is no evidence that Wessels ever worked in Spanish archives, and even if he had done so, the fact that he did not find the Bali account is not a proof that it was lost.

A hitherto Hidden Document Clears up the Obscurity

While doing research in the Real Academia de Historia in Madrid we had the welcome surprise of suddenly being confronted with a MS in Portuguese headed *Relaçam brevissima da viagem que os Padres Manoel de Azevedo e Manoel Carvalho da Companhia de Jesus fizerão ao reino de Balle no anno de 1635*[5]. As we were well acquainted with the article of Wessels, it made us leap for joy. We at once realized that a blank in our knowledge of Indonesian mission history could be filled in.

The document consists of two folios or four pages. Three of them are written upon, the fourth is blank except for the note «Relação da Missão de Balli ao Padre Francisco Mendes da Companhia de Jesus». The text is written in a regular and fluent but rather close script, not

[3] ARSI *Goa 18* 145-146.
[4] Ibid. 149-150.
[5] RAH *Jesuitas, tomo 119* 106-107.

always easy to read. It is divided into seven paragraphs. It is neither dated nor signed.

As to the nature of this document, it is wholly composed in the third person; the title with the term *Relaçam brevissima* proves that it is not the original report written by Fr. Azevedo (who would surely have narrated the facts in the first person), but that we have before our eyes only an abstract or résumé of a larger original text. On the other hand, the many very concrete and accurate details show that it was based on a first-hand report, whether from the missionaries themselves or perhaps from Captain João Fernandes.

Moreover, our document seems to be not the original abstract but rather a copy of it. This conclusion is rendered likely by the somewhat slovenly way of writing and by a number of corrections made in the text. The author of the summary is unknown; most probably he was a Jesuit of the Malacca college. The note on f. 107*v*, «ao Padre Francisco Mendes» may point to the original addressee for whom the abstract was made, but more likely to one out of several addressees to whom copies may have been dispatched. No Father named Francisco Mendes is known either in the Cochin or in the Goa Province. In Portugal, however, there is a Father of that name: born in 1585, a Jesuit from 1601 on, he was in the college of Évora in 1633 and for many following years, at least until 1645[6]. And there can be no doubt that our text was written and mailed not long after the return of the two Fathers to Malacca, in other words, that it is a contemporary manuscript.

What does the document contain?

The objective, realistic, and matter-of-fact report enriches our knowledge with many facts. Starting with the story of the letter from the king of Bali that was carried and translated by João Fernandes, and of the appointment of the two Fathers and the envoy (facts already known from Azevedo's letter), the document tells us that they sailed from Malacca in two small rowing ships with a crew of sixty-six men on March 17 (which should be 11, see below), 1635, and after twenty-four days arrived at Japara on the north coast of Java. During the voyage they suffered much from hunger and thirst, as the two boats were too small to carry sufficient provisions for so many people and for such a long time. An on occasion a heavy rain provided them with drinking water. At Japara they were received and well provided for by the town's governor. They arrived at the island of Bali on April 30, fifty-one days after they had left Malacca.

---

[6] *Lus.44* 497v 583r 614v 636v.

They lay in the roadstead for two days, not seeing any person take notice of them. The reason was that the *syahbandar,* that is, the port-master and royal regent all in one, secretly surrounded the ships with guards, and he forbade that any provisions should be brought to them. Then the Portuguese dispatched a young man to him to explain their arrival and intentions. The syahbandar, however, did not show up; he sent his brother instead with no other purpose than to take stock of the cargo. And the next day he dispatched his grandson to the Fathers to inquire about their purpose. When they told him they had been invited by the syahbandar's letter, he answered that this letter did not mention Fathers, and that his grandfather had only asked João Fernandes orally to bring a physician to heal the young king who suffered from some secret wounds. This proved to be true once the letter had been translated correctly and not as João Fernandes had pretended to translate it in his own interests. The grandson urged the Fathers to turn back to Malacca, for if the king should hear of their arrival and pretences, he would not only kill them but also the syahbandar and his entire family. The king is said to be very young and not to concern himself with affairs of government, keeping to himself and to his more than ten-thousand wives.

Shortage of rice compelled the envoy and the Fathers to request an accommodation from the syahbandar and the permission to go ashore. Only the envoy and a certain Domingos Pereira were allowed to come. As the former did not trust the Balinese, only Pereira disembarked and went with the syahbandar. However, he was not permitted to buy supplies in the town and received only a few eggs. By such tricks the Balinese intended to make the Portuguese miss the monsoon and thus to detain them in Bali.

While the Portuguese were expecting the syahbandar they received a visit from one of his adult sons aboard ship. Through him the syahbandar asked to be excused for not coming himself, allowed them to provide themselves with water and wood, and ordered them not to sell anything since he himself wanted to buy the entire cargo. At this, the Fathers reminded him that they had come to teach Christianity, and if they did not receive permission to do so, they would return to Malacca at once with the envoy and the presents, as also the shortage of rice for the crew made it urgent for them to leave soon[7].

As soon as the son had informed his father about the determination of the Portuguese to leave, the latter, prompted by his greed for the presents, came to the ships where he was received with every possible ceremony. But it turned out that he was interested only in getting sweets

[7] This determination proves that the Fathers, and not João Fernandes, were the principal and leading persons in the expedition. See no. 2.

and wine for his relatives. The only compensation for these gifts was a bunch of bananas he sent the next day.

Now the Portuguese became impatient. They took counsel and concluded that several reasons indicated they should terminate their efforts and sail away. The Fathers had been invited by the king's letter, and now the Balinese denied the letter. Their own letters to the king were not forwarded to him precisely because they dealt with Christianity. The Balinese people feared the Portuguese because they were friends of the Javanese (that is, of Mataram) and of the king of Makasar, who both intended to conquer their island. Moreover the Portuguese were enemies of the Dutch, considered by the king of Bali his right arm in his wars against Mataram and Makasar.

Further, the Portuguese considered how badly they were treated while riding at anchor in the roads of the king's harbour. And while they had victuals for only a few days, they were informed that the embassy could not be received until a much later time. And now, while still staying in consultation, they were suddenly ordered to send the envoy and the presents to the house of the syahbandar, accompanied by only three of the principal men from whom, however, the Fathers were excluded. They remembered they were instructed not to risk any human life and realized that all of them were now in mortal danger. Therefore at night, while the native guards were sleeping, they rowed off and left Bali just twenty-one days after they had arrived there. When they dropped anchor at Malacca again, four months had passed after their departure from that port. Thus far our document.

Reflections and Questions

Reflecting on these facts we can state that we possess a perfect schedule of time of the entire enterprise. The Fathers left Malacca on March 11, 1635, and arrived at Japara on April 4 after twenty-four days at sea, and at Bali on April 30 after fifty-one days. On May 21 they left Bali after a stay of twenty-one days, and reached Malacca on or about July 11, that is, four after they had sailed from that port.

After only a few years, not even the Jesuits themselves seem to be aware of all the facts and the duration of the episode. When, in 1650, Fr. Matias da Maia reported on the death of Fr. Manuel de Azevedo in Macao, he wrote that, being Rector of the Malacca college, the latter had offered himself for the mission of Bali because the king had requested Fathers. As the king appeared to be interested only in friendship and commerce with the Portuguese, Azevedo had to suffer much while living for one year among the Muslims of that country, and he risked

his life as they knew of his intentions to make conversions[8]. Thus far Maia. Notice that the suggestions that Azevedo lived on the island, among Muslims, and for the period of a whole year, are all beyond the historical truth. Fr. Manuel Carvalho wrote in August 1643 that for nearly eight years he had been Superior of the residence of Ternate[9]. So he must have arrived there in late 1635, the year of his visit to Bali. This excludes a longer stay at this island.

The principal feature of the history of this «mission» is that the Jesuits, who did indeed arrive at Bali, never went ashore but stayed in the ships off the coast for three full weeks. Considering that they were honestly convinced that they had been invited by the ruler of the island to preach the gospel to his subjects, one can imagine their disappointment and sadness. They felt deceived and misused. We may guess that on account of their vain expectations and of the heavy great sufferings they had to endure, they made severe reproaches to Captain João Fernandes who had given such a rosy picture and hopeful translation concerning the Balinese people's longing for conversion to Christian life. Obviously, once back in Malacca, they found a person more expert in the Bali language who was able to deliver a true translation of the letter. This enabled them to see that what the syahbandar's grandson had told them was true and that actually the king had by no means invited Fathers for the conversion of his people.

The report furnishes an interesting picture of the mentality of the Balinese people as shown in the person of the syahbandar and his surroundings. His attitude toward the Portuguese is dominated by a deeply felt aversion and an open mistrust. This is the more surprising as only half a year earlier the same Captain João Fernandes had been received in a benevolent way by the Balinese. The mistrust must have been provoked by religious motives. In no way did the Balinese want to change their religion or to receive missionaries of the Christian faith. The syahbandar even feared that the king would kill him if he allowed them to come ashore. As soon as he had come to know of the presence of the two Jesuits on board ship, he had the boats guarded so that nobody could leave them (no. 5). Whereas the Portuguese should be detained as long as possible in order to gain a profit from them (no.10), only the Fathers were invited to return to Malacca at once (no.8). The Balinese repeatedly declared that no priests had been requested (no.13, 1st

---

[8] Lisbon, Ajuda, *Jesuitas na Ásia 49-IV-61* 4v-5r. «[Padre Manuel de Azevedo] se offereceo a huma nova missão de Bale por servidor, que o rey pedia Padres para se fazerem christão. Porem como só pertendia a amizade e comercio com os portugueses, teve o Padre bem que padecer espaço de hum anno entre os mouros daquelle reino, e esteve arriscado a ser morto por saberem levara intento de fazer alguns christãos».

[9] *Goa 9 I* 160r (which will be Doc. 162 in *Documenta Malucensia* III).

reason). The embassy's letters were not forwarded to the king because they pleaded for preaching the gospel (ibid., 3rd reason). When finally a small group of four Portuguese, viz. the ambassador and three prominent men, were permitted to come ashore, the two Fathers remained excluded (ibid., 8th reason).

But there were other motives as well, of a more political nature. Were the Portuguese not the friends of the ruler of Mataram and did they not give him every possible help against the Dutch? And did Sultan Agung of Mataram (1613-1646) not plan and prepare himself to conquer the easternmost province of Java, viz. the country of Blambangan, and to withdraw it from the authority of the ruler of Bali? Moreover, the Portuguese were the allies of the prince of Makasar who only two years before had annexed the country of Bima in Sumbawa, a vassal of Bali, and whose imperialistic policy aimed at conquering the islands of Lombok and Bali itself. Several Makasar embassies sent to Bali had already given positive proofs of these political intentions. On the other hand, the Portuguese were the mortal enemies of the Dutch, who on their part had always respected and never threatened the sovereignty of the Balinese princes and were the only power able to keep both Mataram and Makasar in check. Therefore Portuguese visitors were not welcome at Bali. On the contrary, the Dutch, sailing between Batavia and Ambon, were always allowed to put in at a Balinese port and to buy clothes, cattle, and slaves. Only two years earlier, in 1633, a Dutch embassy had been received at the king's court; certainly it had not recommended friendship with the Portuguese.

It is not clear whether this attitude against the Portuguese dated from a much earlier period. If so, why was Captain João Fernandes better received in 1634? Had this perhaps been only a kind of sounding of the Malacca officials' policy? At any rate, the Malacca embassy of 1635 appears to have arrived at a very wrong moment.

Besides this political aspect of mistrust, there is the petty and somewhat ridiculous behaviour dictated by greed for sweets and wine, for the cargo the ships carried, and especially for the presents the envoy intended to hand over to the king. We do not know exactly what the cargo and the presents consisted of; at any rate in the view of the syahbandar they were worth having. Seeing himself compelled by political reasons to get rid of the Fathers as soon as possible, he was not able to resist the temptation of indulging his selfishness and mean-mindedness in acquiring what the Portuguese carried along with them. No doubt it was this trivial greed that made him more suspect to them. In the end they did not want to be the victims of a cat-and-mouse game.

Who was the «King of Bali» mentioned in our document? At which harbour did the embassy cast anchor? The text does not give any names. First of all: there was not simply one ruler of Bali. The island was divid-

ed into eight or nine small states or principalities or «tribal chiefdoms», whose despotic princelings were called *gusti* (lord) or *raja* (king). For a long time, until mid-19th century, this political structure remained hidden to the Europeans, who always mentioned only one ruler of the island. To be sure, one of the rulers pretended to be the supreme prince and, for allegedly historical reasons, he considered the others his vassals. This was the ruler of Klungkung; his title was *Dewa Agung,* Sublime Divinity, and his court was at Gèlgèl. Although he enjoyed a privileged and also recognized status over the other ruling houses, his real authority was practically nil over Bali itself, but his influence extended to the islands of Lombok and Sumbawa and the country of Blambangan in East Java[10].

Now is it this king of Klungkung whose syahbandar had to deal with the Fathers? There could be some doubt about it. For when the Portuguese sailed to and fro between Malacca and East Indonesia, they used to pass through the Java Sea by the northern coast of Bali. Also Captain João Fernandes, coming from Bima, had to pass the north side of the island. But Klungkung is on the southeastern coast, facing rather the Indian Ocean than the Java Sea and situated at some distance from the northern route. Therefore one could be tempted to guess that the harbour where the Fathers put in was the one of the kingdom of Buleleng on the northern coast, called Pabean, near the royal residence of Singaraja, and that the king and the regent-syahbandar of our document were those of Buleleng.

Against this supposition one has to advance the fact that the Portuguese had sailed to Solor and Timor for more than a century to obtain a share in the sandalwood trade, and thereby had often had the opportunity to become acquainted with the Lesser Sunda Islands, among which was Bali. The letter of Fr. Azevedo reveals beyond any doubt that there had been a period in which the Balinese traded with Malacca and the Portuguese came to Bali to buy slaves and other things. And the king, in his letter, speaks of the trade with the Portuguese which took place during his father's life (See Document II, nos. 1-2). When the first Dutch expedition reached the court of Gèlgèl in the kingdom of Klungkung in 1597, they came across a Portuguese who had been living there for years. This man could not obtain the king's permission to leave, although «each year ships came there from Malacca»[11].

So the question who was the king of Bali must be resolved in favour of the *Dewa Agung* of Klungkung. His principal port was

---

[10] See James A. BOON, *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972* (Cambridge Univ. Press 1977) 13-14 25-26 30-31 43; H.J. DE GRAAF, *Lombok in de 17e eeuw* in Djawa 21 (1941) 355-374, especially 357-359.

[11] M.A.P. MEILINK-ROELOFSZ, *Asian Trade and European Influence* (The Hague 1962) 153.

Kusambe, or Kesumba, at the mouth of the river Gunaksa, no longer of any importance today[12].

Perhaps we have to deduce from this document that about 1635 the policy of Bali took a decisive turn in favour of the Dutch to the prejudice of the Portuguese. This change may not have come about in one day. The Dutch embassy of 1633 (which, by the way, was not received without some tricks and signs of distrust similar to those the Jesuits experienced in 1635) may have contributed to this change[13]. In November 1636 a Balinese embassy was welcomed officially at Batavia and sent back with missives for the king and his brother[14]. Dutch ships sailing to Ambon from Batavia, or the other way round, regularly touched at Gèlgèl in Bali[15]. It is noted for the year 1642 that Bali was a port of call for the Dutch and not for the Portuguese. As early as December 7, 1635, the Malaccan Captain António Pinto da Fonseca wrote that the Portuguese mission to Bali had proved a failure because the Balinese kinglet had allied himself again with the Dutch[16].

As to the Jesuit missionary efforts towards Bali, they obviously came to an abrupt end after the experience gained in this expedition of 1635. The island had to wait three more centuries before the gospel could be preached in it.

To conclude, we present a critical edition of the Portuguese text of this report, preceded by a Summary in English and furnished with a commentary in the footnotes for those issues not dealt with above. For clearness' sake we divide the text into a larger number of paragraphs than the MS does, and we number them. This main document will be followed by two fragments taken from the above-mentioned letters of Frs. Manuel de Azevedo and Miguel de Faria concerning the Bali mission. We deal with them in the same manner. So we have three documents:

— Document I: Real Academia de Historia, *Jesuitas, tomo 119* ff. 106-107.
— Document II: ARSI, *Goa 18* f. 145r-v.
— Document III: ARSI, *Goa 18* f. 149r.

---

[12] *Encyclopaedie van Nederlandsch Oost-Indië* II 352, s.v. Kloengkoeng.

[13] P.A. LEUPE, *Het gezantschap naar Bali onder den Gouverneur-Generaal Hendrik Brouwer in 1633* in BKI 5 (1856) 1-71; *Daghregister 1631-1634* ('s-Gravenhage 1898) 176-184.

[14] *Daghregister 1636* ('s-Gravenhage 1899) 275.

[15] Ibid. 175 206 212 215-127, etc.

[16] J.E. HEERES, *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlanders in den Maleischen Archipel* III ('s-Gravenhage 1895) 55. - Lisbon, Torre do Tombo, *Livros das Monções 35* 299: «A missão que foi a Bali não teve effeito porque estava aquelle reizinho já confederado com os olandezes outra vez, e deo por razão que não pedira Padres portuguezes senão gentios».

DOCUMENT I

Summary

1. The voyage took place because João Fernandes de Araújo brought a letter from the syahbandar of Bali to Malacca which he translated as to make it seem that the king asked for Fathers to convert his people. — 2. The Malacca authorities requested Fathers Manuel de Azevedo and Manuel Carvalho for the enterprise, and they sent João Fernandes along with them as an ambassador. — 3. The Fathers sailed from Malacca in two rowing ships on March 17, 1635, and after 24 days, having suffered much from hunger and thirst, they arrived at Japara, Java. — 4. Having been well received at Japara, they left for Bali where they arrived on the last day of April. — 5. For two days they did not see anyone. The syahbandar, being aware of the coming of the Fathers, had their ships encircled and forbade anyone to furnish them with provisions. Thereupon the ambassador dispatched a young man as a messenger to the syahbandar. — 6. The syahbandar sent his brother with no other purpose than to take stock of the cargo. The next day he sent his grandson to be informed about the intentions of the Fathers. — 7. When the Fathers told him they had been invited by the syahbandar's letter, he answered that the letter did not mention Fathers, and that his grandfather had only asked João Fernandes orally to send a physician. Afterwards this proved true. — 8. The grandson bade the Fathers to turn back to Malacca, for if the king, still very young, should hear of their arrival and intentions, he would not only kill them but also the syahbandar and his entire family. — 9. Since they were short of provisions, the ambassador and the Fathers asked for permission to go ashore. It was given only for the ambassador and Domingos Pereira, but only the latter actually went and met the syahbandar. — 10. Domingos Pereira wanted to buy supplies in the town, but he was not allowed to do so. Sheer tricks to make the Portuguese miss the monsoon and to detain them on the spot. The syahbandar, however, gave Pereira fifteen eggs and required some payment for them. This was the first sign of hospitality. — 11. While waiting for the syahbandar, who orally had promised to come and see them, the Portuguese were visited by his adult son. He told them that his father allowed them to take in supplies of water and fire-wood, but forbade them to sell anything of the cargo as he himself would buy all of it. The Fathers answered they had come to make conversions, and as they were very short of victuals they would turn back at once with the embassy and the presents if the permit were not given. — 12. The son reported to his father, who driven by craving for the presents came to visit the ships, but only asked for ever more sweets and wine. — 13. Now the Portuguese determined not to stay any longer for a number of reasons: e.g., the deceit of the letter, the refusal of a permit to make conversions, hostility against the Portuguese who were friends of the Javanese and Makasarese and enemies of the Dutch, the bad treatment received, the delay in receiving the embassy. — 14. Since they had been ordered not to risk any human life, they left for Malacca twenty-one days after their arrival. There they dropped anchor four months after their departure and were well received by the authorities and townspeople.

Relaçam brevissima da viagem que os Padres
Manoel de Azevedo e Manoel Carvalho da Companhia de Jesus
fizerão ao reino de Balle no anno de 1635

1. A occazião que ouve pera esta viagem e missão se fazer foi que vindo João Fernandez de Arauyo[17] da Bima[18], con a força dos ventos arribou à ilha de Balle[19], onde foi bem tratado dos naturaes[20]. E quando se ouve de partir pera Malaca, o xabandar, 2ª pessoa daquelle reino[21], lhe deu huma ola[22] escrita em letra balle pera os capitães da cidade de Malaca[23], que elle da lingua bale treslado u em a portugeza[24], e porem muito diversa do original[25]. Na qual dizia que o xabandar em nome de seu rei pedia pazes e Padres aos portugueses pera se fazer christam quem quizese.

2. Aprezentada esta ola[a], os Senhores de Malaca em conselho assentarão pedir ao mesmo Padre Reitor do collegio, que era o Padre Manoel de Azevedo[26], pera esta gloriosa empreza, e assai o fizerão. E o Padre Reitor com os mais Padres vierão na petiçao, nomeando-lhe por companheiro o Padre[b] Manoel

---

[a] ola *interl.*
[b] Padre *interl.*

---

[17] Otherwise unknown.
[18] Port town on the island of Sumbawa. In 1618 the Jesuits tried to convert the pagan ruler, but in vain. Shortly after, Bima embraced Islam. It was under the control of Bali until the prince of Makasar conquered it in 1633.
[19] The king says in his letter that he had captured João Fernandes in the belief that he was a robber (See Document II no.2). This does not exclude the tempest.
[20] Obviously after the king had discovered that Fernandes was not a common robber. It is surprising that in 1634 João Fernandes was treated relatively well, whereas scarcely one year later, in May 1635, he met with only mistrust.
[21] In this case the royal port-master was a governor or gerent at the same time. Also in Azevedo's letter he is said to be the second person of the kingdom and to arrange everything with royal power because the king was still very young: *mancebo* (See Document II no.1).
[22] *Ola,* palm leaf used for writing upon; hence letter.
[23] Captain of Malacca was D. Álvaro de Castro; chief captain of the military forces was António Pinto da Fonseca (*Goa 18* 145v).
[24] For the text of this Portuguese translation, see below Document II no.2.
[25] As the Fathers found out much later, Fernandes pretended to know the Bali script and language, but in translating he arbitrarily cared more for his own interests than for truthfulness. Fr. Provincial Miguel de Faria, in his letter of December 12, 1635, showed a quite realistic view of the matter, writing: The city of Malacca exerted itself much to start this mission. Some may have acted thus out of zeal [for the faith], most of them did so out of covetousness because they scented a profit in sailing to that island (Document III no.2).
[26] Fr. Manuel de Azevedo was born in Viseu, Portugal, in 1579, became a Jesuit in 1597 and sailed to India in 1614. He worked at Malacca and Makasar, and 1620-1623 he was Visitor and Superior of the Maluku mission. Then we find him again at Malacca, soon as superior and rector of the college. In 1634 he was summoned to India to be the rector of the Cochin college, but it was just this Bali mission that caused him to delay his voyage there. Afterwards he became Provincial of the Malabar or Cochin Province and still later Visitor of Japan. He died in Macao in 1650 (*Goa 29;* WICKI, *Liste* no. 598).

Carvalho[27]. E pera que esta ida fosse mais authorisada se assentou no conselho que fosse acompanhada de huma embaxada e com alguns prezentes pera o rei e xabandar, e juntamente fosse o mesmo João Fernandez que tinha trazida a carta, por[c] embaxador.

3. Providos do necessario, cujo gasto fes o capitão geral, veador da fazenda, e mais cidade[28], partirão em duas embarcassoens de remo aos 17[29] de Março de 1635. Gastarão 24 dias até o primeiro porto que tomarão, que foi Xapara[30] [d], porto principal da Jaoa, padecendo nestes dias muitas fomes e sedes, por serem as embarcaçoens muito pequenas pera poderem levar mantimentos de tantos dias. E a Deus nosso Senhor lhe não mandar hum chuveiro grande, com que proveram algumas talhas de agoa, todos estalarião à pura sede.

4. Aqui em Japara[e] forão mui bem recebidos do governador da terra[31] com refresco e mostra de benevolencia, a que corresponderão com o que levavão. E sendo na despedida accompanhados delle e de sua gente com muita honrra, se partirão pera Balle, onde chegarão o derradeiro de Abril, 51[f] dias depois que sairão de Malaca.

5. Estiverão dous dias no porto esperando cada hora por recado ou por visita da terra, sem verem pesoa que ao menos por coriosidade procurasse saber que embarcaçoens aquellas erão. Tudo porque, sabendo o xabandar[32] da vinda dos Padres, os pôs já antes de chegarem em cerco, mandando que nenhuma pessoa lhes mandasse, desse ou deixasse tomar couza alguma pera seu [106*v*] provimento. E como as embarcaçoens hião tão faltas de tudo, resolveo-sse o em-

---

[c] *del.* ex..
[d] Xaparâ *ms.*
[e] Japarâ *ms.*
[f] *del.* hum

---

[27] Fr. Manuel Carvalho was likewise a Portuguese, born in Lisbon in 1599. He entered the Society in 1613, most probably in India. After his studies at Cochin he was sent to Malacca as procurator, viz., to manage the college's temporal and financial concerns. When back from his Bali adventure, he was appointed to the Maluku mission in 1635 where he remained until 1654. (*Doc. Mal.* III 35*-36*).

[28] Fr. Miguel de Faria, Provincial (1634-1637), wrote that the Viceroy in Goa was much enchanted with the news of this unexpected possibility of a mission in Bali, and at once established a payment for the two Fathers (Document III no.2).

[29] The text has 17, evidently a copyist's error for 11. Faria wrote definitely «Partirão de Malaca em onze de Março» (ibid.). March 11 corresponds with no.4 as well: they arrived at Bali on April 30, fifty-one days after they sailed from Malacca.

[30] Japara, a city on the northern coast of Java, northeast of Semarang, at that time belonged to the Javanese empire of Mataram whose mighty ruler was in war with the Dutch (Siege of Batavia, 1628). Therefore the Portuguese, notorious enemies of the Dutch, were most welcome.

[31] In Japara there was a *temenggung,* viz. a governor or gerent, of the ruler of Mataram. «A Kyai Demang Leksamana seems still to have been 'governor' of Japara from 1631 to 1636» (*Indonesian Sociological Studies*, Selected Writings of B. SCHRIEKE, Part II, [The Hague and Bandung 1957] 193).

[32] *Syahbandar,* port-master and gerent in the name of the king, as explained *supra* in note 21. From the first moment his behaviour showed aversion and hostility.

baxador e Padres em mandar hum mosso pratico na lingua[33] ao[g] xabandar, que lhe fizesse a saber sua chegada, embaxada, prezentes, etc.

6. Movido deste recado ou mais porventura de interesse, mandou ao [o]utro dia o xabandar hum seu irmão[34] a vizitar os portuguezes, ou pera melhor dizer a tomar o rol de tudo quanto vinha nas embarcassoens[h], que esta foi a substancia de sua visita. E ao outro dia mandou hum seu neto a tirar dos Padres o fim e pertenção daquella viagem.

7. E sendo-lhe respondido serem vindos chamados pela ola do xabandar seu avô pera se fazerem christãos naquelle reino aos que quizessem, elle se mostrou mui novo na pratica, dizendo que seu avô só escrevera na ola querer amizades com os portugezes e não pedira Padres, mas só de palavra dissera ao João Fernandez na despedida lhe trouxesse hum padre pandita[35], id est[i] medico, pera curar a seu rei de humas chagas secretas que tinha. (O que tudo era verdade como depois se soube polla mesma ola, tresladada fielmente e não como o fizera João Fernandez em seus particulares intereses).

8. Pollo que podião tornar pera Malaca antes que o rei soubesse da sua vinda e chagada, pois não somente elles, Padres e portugezes, mas o proprio xabandar, com ser a pessoa que governava o reino, por o rei ser inda mosso e se não deixar ver nem tratar mais que de suas molheres que em numero passam de 10.000[36], seria mor[to] com toda sua familia em el-rei tendo noticia das pertençoens dos Padres. Com isto se despedio levando alguns brincos da China, biscouto, doces e outras couzas de que avia provimento pera semelhantes occazioens.

9. Neste tempo com as detenças hia já faltando[j] o arrôs sem aver licença ou ordem pera se poder comprar couza alguma. Pollo que determinarão o embaxador e Padres mandar pedir rezulução ao xabandar. E assi lhe mandarão pedir licença pera se sairem em terra. Consedeo-a[k] só pera o embaxador e Domingos Pereira[37]. Rezeoso porem de alguma treição, João Fernandez de Araujo não quis sair à terra. Offreceo-se a tudo Domingos Pereira; desembarcou e ia-se a solas com o xabandar.

---

[g] *del.* E...
[h] embracassoens *ms.*
[i] id est *corr.fr.* ou
[j] *del.* ouros
[k] *corr.fr.* consedeou

---

[33] Presumably the Domingos Pereira of no. 9.

[34] To be noticed that the syahbandar successively sent a brother, a grandson, and a son, before showing up himself.

[35] In Malay *pandita,* also *pendeta,* means a pagan priest, religious minister, or also a wizard and a recluse. In Bali he is called *pedanda.* As a rule those «priests» also had a medical function. This circumstance may furnish a key to the misapprehension and the deceptive translation (ENI I 117; *Bali. Studies in Life. Thought, and Ritual* [The Hague-Bandung 1960] 134; Boon [See note 10] 22 42-43).

[36] I fear the copyist was a little too prodigal with his zeros. «The rajas [of Bali] commonly keep from eighty to a hundred or more wives» (Boon 26, quoting Van den Broek who wrote in 1835).

[37] Presumably the «mosso pratico na lingua» of no. 5.

10. Pretendeo trazer resolução, mas o xabandar a não dava a couza alguma. Traças tudo pera perderem a monssam e lhes ficarem seguros, faltando-lhe de todo o mantimento[38]. Domingos Pereira, que bem o entendia, lhe pedio licença pera comprar algum refresco na cidade, o que lhe negou, entrando em outra caza e trazendo-lhe nas proprias mãos 15 ovos, recebendo em paga delles meia[l] pataca[39], que Domingos Pereira tinha na mam. E estas forão[m] as primeiras mostras da liberalidade do xabandar pera com os hospedes.

11. Estando entre estas desconfianças esperando pollo comprimento que deu da palavra o xabandar de os hir ver às embarcaçoens, entrou nellas hum filho seu já homem, polo qual se escuzava de não vir em pessoa pollas muitas occupaçoens, mandando-lhe licença pera fazer agoa e lenha, prohibindo que se não vendesse couza alguma das que trazião, que elle queria comprar tudo. Ao que acodirão os Padres [107*r*] que elles vinhão pera pregar e converter à ley de Christo todos quantos quizessem, conforme à ola que seu pai tinha escrito a Malaca, e não tinhão arrôs nem outra couza pera dous dias (como na verdade passava) pera 66 pessoas que naquellas embarcaçoens vinhão. E assi que logo se tornarião com a embaxada e prezente se se lhes não dava a licença que pedião.

12. O que vendo o filho do xabandar se foi de novo à cidade e dando conta da determinação dos portuguezes ao pai, levado da cobiça dos prezentes se veio ter aos navios acompanhado de alguns homens de cavalo, aonde foi recebido com toda a festa possivel[40]. Mas não foi sua vinda de mais proveito que as passadas, despedindo-se pedindo mais doces, mais biscouto, mais vinho pera suas molheres, filhos, netos, etc., do que tudo foi mui bem servido, o que elle pagou mandando ao [o]utro dia de sua caza huma penca de figos de prezente.

13. Considerando devagar os Padres e portuguezes as rezoens que avia pera se não deterem mais, como era: a primeira, o dizerem tantas vezes que não pedirão Padres; a 2ª, o engano das cartas; a 3ª, o não se darem as cartas que levarão a el-rei por tocarem em materia da cristandade; a 4ª, o temerem-se tanto dos portuguezes naquella terra por serem amigos dos jaos[41] e d'el-rei de Macassá[n] que lhes querião tomar o reino; a 5ª, o serem imigos dos olandezes, o que elles chamão seu braço direito contra os jaos e macassares; a 6ª, o mao

---

[l] meia *w.corr., d.r.*
[m] E... forão *difficult to read, safe guess*
[n] Macassá *corr.fr.* Malaca

---

[38] Deciphering this short sentence offers great difficulties. *Perderem* could equally well be read *poderem* or *pedirem; monssam* could read *massam* and perhaps *manssam* (maçã and mansão). Only the correct reading of «pera perderem a monssam» (monção) gives the right sense to «lhes ficarem seguros». The syahbandar's policy seems to be to use all means to prevent the Portuguese from sailing away with a view to exploiting them; only the Fathers should leave as soon as possible (no. 8).

[39] Unsure reading. The *pataca* or *patacão* was a coin that originally had the value of three hundred réis, but in 1635 probably much less (SCHURHAMMER, *Franz Xaver* II/2 561; *Hobson-Jobson* 683).

[40] Syntactically the subject of *levado* and *se veio* would be *o filho*, but the context clearly shows that it is now the *pai*, viz. the syahbandar himself who visits the Portuguese.

[41] That is, of the ruler of Mataram.

tratamento com que forão e erão hospedados; a 7ª, dizerem-lhe que não podiam receber a embaxada señao dahy a muitos dias, não tendo elles mantimento mais que pera hum; a 8ª, o mandarem-lhe dizer, estando elles nesta consulta, que mandassem logo a embaxada e prezentes pera casa do xabandar, tambem as tres principaes pessoas sós, não entendendo nellas aos Padres.

14. Ao que se ajuntou a ordem que levavão de se não porem em perigo nem arriscarem huma só pessoa. Pello que visto o manifesto risco de todos, estando as guardas dormindo, despedindo o melhor que puderão esta ultima embaxada, com o remo em punho e as armas nas mãos partirão pera Malaca[o] 21[p] dias depois da chegada a aquelle porto. Onde chegarão com grandes trabalhos 4 mezes depois da partida. Onde forão recebidos de toda a cidade e dos capitães com benevolencia, dando-se por mui santisfeitos do que nesta hida fizerão por sua petição os Padres. Da qual hida, se não seguio o fruito da converção das almas que se pretendia, não ficarão elles sem o merecimento da boa obra que desejavão[q], e os Padres com as dos trabalhos e perigos que[r] passarão por serviço de Deus nosso Senhor. Etc.

---

[o] Malaca *del. illeg. word*
[p] 21 *interl.*
[q] *del.* com a tal hida
[r] *del.* se

DOCUMENT II

Summary

1. The syahbandar declared [to João Fernandes] his good will for the Christians and gave him a letter in the name of the king. — 2. [The kings letter]: Wants friendship and trade with the Portuguese of Malacca. Took Fernandes prisoner thinking he was a robber; now frees him and asks for alliance and for Fathers. — 3. The syahbandar insisted on receiving Fathers, showing the place where a church could be erected.

1. [...] Chegados pois a esta ilha os Portuguezes, quem principalmente os agazalhou e proveo fuy hum velho grave xabandar, que hé a 2ª pessoa do reino e que governa tudo com poder de rey, por este ser ainda mancebo. Este velho lhes disse que era amigo de christãos onde os avia e achava, porque seu pay lhe dissera que era boa gente, e que sempre os favorecia [145*v*] no tempo em que tinhão trato e comercio com Malaca, quando aly vinhão os Portuguezes a comprar escravos e outras cousas. E que folgaria que esta amizade e comercio se continuasse. E em rezão disso escreveo em seu nome e de el-rei huma carta numa ola com suas letras chara Bale, que tresladada em portugues palavra por palavra dizia o siguinte.

2. «Senhor Capitão de Malaca, e Senhor Capitão-geral, e Senhora Cidade. Eu, el-rei deste ilha de Bale, por querer ser amigo dessa fortaleza e ter comercio com os Portuguezes, como dantes em vida de meu pay avia, e porque a minha armada tomou a João Fernandez de Araujo, cuidando ser ladrão, e depois achei serem Portuguezes mercadores, os larguei e mandei para essa cidade. Estimarei que de hoje por diante sejamos amigos, e venhão a este meu porto a fazerem suas veniagas. E nas minhas terras há panos, escravos, sandalo e outras cousas. E juntamente estimarei que venhão Padres pera quem quiser fazerse christão se faça. E eu o xabandar sou a 2ª pessoa nesta ilha; peço ao capitão que mande reposta.

Feita em Bale, etc.»

3. E principalmente encomendou ao capitão da embarcação que voltando aly lhe trouxesse Padres, porque vivião como brutos, pera que os ensinasse e fizesse christãos os que o quisessem ser, mostrando com a mão o sitio em que os avia de agazalhar e fazer igreja e tê-los sempre junto de sy, etc.

[...]

[146*v*] De Malaca, 8 de Janeiro de 1635.

Servo e filho indigno de V.R.,

Manoel de Azevedo.

DOCUMENT III

Summary

1. Reports on the new mission of Bali. Forwards letters of Fr. Azevedo. — 2. Fathers Azevedo and Carvalho were dispatched there. The city of Malacca gave every help, partly from zeal, mainly from self-interest. The Fathers left Malacca on March 11. The viceroy at once settled a payment. — 3. As Fr. General had appointed Fr. Azevedo Rector of the Cochin college, he — Faria — summoned the latter back to India, providing a substitute. If, however, the news from Bali were not favourable, also the other Father [Carvalho] will be called back.

1. Nesta darey conta a V.P. da missão de Balli, que de novo se abrio. E aynda que mando a V.P. as cartas do Pᵉ Manuel d'Azevedo, que são a fonte donde sabemos della, todavia me pareceo escrever defora algumas regras e por occasião disto perguntar algumas duvidas que se me offerecem tocantes ao governo.

2. A esta missão foy elle e o Pᵉ Manuel Carvalho. Fez muito a cidade de Malaca para que se abrisse. Em alguns sería zelo, nos maes cubiça por lhe parecer que sería pera aquella ilha a navegação de intresse. Queria nosso Senhor que o seja tambem das almas. Já soubemos que chegarão a salvamento. Partirão de Malaca em onze de Março. O Visorey festejou a ida dos Padres, e me escreverão de Goa que lhes assignara ordinaria.

3. Comó V.P. mandava por patente que o Pᵉ Manuel d'Azevedo fosse Rector deste collegio, mandey-o chamar. Não lhe mandey logo quem ficasse em seu lugar porque podía soceder bem e mal a missão. E como neste mesmo anno não pode vir maes que a Malaca por causa de que quando alí pode chegar já não há monção para a India. mandei-lhe que viesse e que alí acharía quem lhe fosse

suceder. E assí determino de mandar este Mayo algum Padre a Malaca aonde se encontrará com o P^e Manuel d'Azevedo. E se as novas que trouxer da missão forem boas, irá o P^e, e se não forem tão boas e que seja necesario chamar o outro, que entre tanto lá fica, manda-lo-hey chamar. Queira o Senhor que suceda bem e como esperamos.

[...]

[150*r*] De Cochim, hoje 12 de Dezembro de 1635.

De V.P. filho indigno em Christo,
Miguel de Faria.

SUMARIO

C. Wessels S.I. publicó en la revista *Studiën* el a. 1923 un artículo sobre el intento misionero de dos jesuitas portugueses, que quisieron introducir el evangelio en la isla de Bali (Indonesia) el a.1635. El artículo, interesante por revelar un hecho desconocido, dejaba el curioso lector con las ganas de saber los detalles del desarrollo posterior de aquella misión: ¿qué hicieron aquellos dos padres?, ¿cuánto tiempo estuvieron en la isla?, ¿con qué exito trabajaron?, ¿tuvo continuación su misión? Wessels sólo contaba con unos pocos documentos del ARSI que daban a conocer: que en Malaca se creía haber sido invitados a Bali para establecer un comercio más regular y para sembrar la fe católica; que los dos padres fueron destinados a la empresa, y que llegaron a la isla junto con un embajador.

Un documento, encontrado en la *Real Academia de la Historia* de Madrid, arroja luz sobre todos esos interrogantes históricos, oscuros hasta ahora. El documento es una *Breve relación del viaje de los dos padres al reino de Bali en 1635.* Está en portugués y, aunque brevísimo, probablemente resumen de otro documento más extenso, da una relación muy circunstanciada de los hechos.

Los padres zarparon de Malaca con el embajador y 66 hombres en dos embarcaciones el 11 de marzo de 1635 y llegaron a Bali el 30 de abril. La acogida no sólo fue fría sino hostil. Las naves tuvieron que quedar en la rada, fuera del puerto, y ningún personaje vino saludarles. El *syahbandar* (capitán del puerto, y prácticamente regente del reino) no se dejó ver. Reclamado para tomar contacto, envió primero a su hermano, después a un sobrino, y más tarde a un hijo ya adulto. Sólo se mostraron interesados en el cargamento de las naves. No se permitió a los portugueses completar sus reservas de arroz, ya muy disminuidas; y al deseo de los padres de predicar el Evangelio se respondió diciendo que la invitación del rey no pedía ningún padre, sino un médico para que curase al joven rey enfermo. Los padres mostraron su deseo de volverse cuanto antes a Malaca, y el *syahbandar* se presentó en seguida en las embarcaciones, pero también interesado sólo en los dulces, vino y regalos que el embajador traía para el rey. Ordenó al embajador de hacerlos llevar a su casa, acompañado de tres personas, pero excluyendo a los padres.

Pasadas tres semanas, los portugueses perdieron la paciencia, y, sabiendo que el *syahbandar* los había rodeado con barcos de guardia, aprovecharon la noche para escapar y volver a Malaca. Llegaron de vuelta el 11 de julio.

Se explica la triste aventura, atendiendo al hecho que los de Bali estaban estrechando emistades con los holandeses, viendo en ellos posibles aliados contra sus enemigos los príncipes de Makasar y de Mataram. En los portugueses, en cambio, no podían dejar de ver enemigos de los holandeses.

Al final, se ofrece al texto original de la *Relación* y fragmentos de dos cartas referentes a la misión.

COMMENTARII BREVIORES

IDEAS LINGÜÍSTICAS SUBYACENTES EN LOS ESCRITOS DE BALTASAR GRACIÁN (1601-1658)

CEFERINO PERALTA S.I. - Zaragoza

INTRODUCCIÓN[1]

Gracián y los gramáticos

Parece claro el reduccionismo de Gracián cuando habla del «desvanecimiento de los puros gramáticos, gente de brava satisfacción entre las raras sabandijas del aire» en «el desván de la ciencia, que de verdad hincha mucho» (C III, 7, 935). Los gramáticos son homologados con los pedantes porque «sentencias rancias, hazañas carcomidas es tan cansada como propia erudición de gramáticos y pedantes» (D 5, 93). «Gramáticos y pedantes» son los que cantan repetidamente a las pirámides de Egipto (C III, 12, 1001). «Saber las cosas y no obrarlas, no es ser filósofo sino gramático» (D 22, 137). Gracián sólo alaba como «célebre gramático» a Luis Vives (C II, 12, 808).

Pero el jesuita aragonés, en esto como en todo, usa su estrategia de ocultación — el «intento» (O 215) —, porque además de ser un buen gramático, siembra de filosofía del lenguaje toda su obra.

La terminología

No vamos a extrapolar la terminología — aún no cuajada — de la lingüística de hoy al pensamiento lingüístico del siglo XVI. El concepto de «función del lenguaje» no puede identificarse con los de R. Jakobson o A. Martinet[2]. Ni la teoría de los «suprasegmentos» coincidirá con la

[1] Tomamos como texto de las *Obras de Gracián* la edición de A. DEL HOYO, *Baltasar Gracián, Obras completas* (Madrid [3]1967) CCLXXIX-1330 (= Aguilar). Para las citas adoptamos las siguientes siglas: H = *El Héroe*, D = *El Discreto*, O = *Oráculo manual y Arte de Prudencia*, C = *El Criticón*, Com = *El Comulgatorio*. *El Oráculo*, sólo lo citamos por el número del aforismo. Las tres partes de *El Criticón* las distinguimos como I, II, III. El resto de las divisiones de las demás obras (primores, realces, discursos, crisis) las señalamos con números arábigos. En *El Comulgatorio* anotamos también la parte de la *meditación*. La última cifra indica siempre la página de HOYO. Las citas gracianas van entre paréntesis, incorporadas al texto. Las notas restantes, entre paréntesis cuadrados. Los subrayados son nuestros.

de T. Navarro o la de Z. Muljačić[3]. Como, después de Freud, «el placer del texto» de Gracián tendrá a lo más connotaciones análogas con las del pensamiento y de la literatura de R. Barthes[4].

La conversación

Es cierto, sin embargo, que la actual *Pragmalingüística*[5] tiene paradigmas de primer orden en los escritos del autor de la *Agudeza*, que pueden conducirnos a una lingüística de estructuras funcionales, semiológicas y antropológicas profundas, trascendentes también, como las que N. Chomski descubre en la superficie de las estructuras sintácticas[6].

Idéntica afirmación podemos hacer sobre los «tipos perlocutivos de acción lingüística» propuestos por W.P. Alston[7] «que llevan consigo la producción de un cierto efecto».

En Gracián la «conversación» es verdaderamente pragmalingüística y perlocutiva. «El arte de conversar» es «una ciencia usual» que, a veces, honra más «que todas juntas las liberales» (D 5, 93). El trato «es muy eficaz para ser persona». Y «la mitad de la vida se pasa conversando» (Ibid. 94). Conversación y comunicación son sinónimos en Gracián, para quien es «gran suerte la discreta comunicación» (D 1, 82).

Partiendo de estos supuestos, presentamos en este estudio las que creemos que son las «funciones del lenguaje» más típicas en los escritos del moralista aragonés, los «suprasegmentos» de mayor significación, y su sentido del «placer del texto».

Puede ser ésta una contribución más al estudio de las ideas lingüísticas de nuestros clásicos tan penosamente desconocidas.

FUNCIONES DEL LENGUAJE

Las «funciones» en Gracián

La *función estética* es evidentemente el objeto fundamental de la *Agudeza* de Gracián. El *Oráculo* está impregnado de la función que llamaremos «ética» o «política» del lenguaje. Pero el mundo de *El Criticón* brinda unos horizontes insospechados para el análisis de funciones tal vez no suficientemente consideradas por los lingüistas actuales.

---

[3] T. NAVARRO TOMAS, *Manual de entonación española* (Madrid 1974) 40-44; Z. MULJAČIĆ, *Fonologia generale e fonologia de la lingua italiana* (Bologna 1969) 283-296, 471-474.

[4] R. BARTHES, *Il piacere del testo* (Torino [2]1975) (= Einaudi).

[5] *Pragmalingüística*, vid. T. LEWANDOWSKI, *Diccionario de Lingüística* (Madrid 1982).

[6] N. CHOMSKI, *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (Madrid 1970) 19 ss. (= Aguilar).

[7] W. ALSTON, *Filosofía del lenguaje* (Madrid 1974) 58-59.

Los tratadistas, cuando presentan el capítulo de las funciones del lenguaje, hacen depender naturalmente de su teoría lingüística el esquema de las posibles funciones del lenguaje, y han de dejar forzosamente la cuestión abierta a ulteriores acotaciones. Jakobson[8] ha esquematizado las funciones del lenguaje «en cualquier acto de la comunicación verbal», y alude a los «factores que constituyen todo hecho discursivo», que son: el contexto (función referencial), el destinador (función emotiva), el destinatario (función conativa), el contacto (función fática), y el código (función metalingüística). Para Leont'ev[9] la función comunicativa del lenguaje es especialmente una función reguladora de la conducta, y la subdivide en función reguladora individual, colectiva y autorreguladora. D.K. Berlo[10] al hablar de la comunicación y el aprendizaje, precisa los caracteres de la comunicación intrapersonal en la que se hallan incluidos todos los factores de la comunicación, pero en la que el codificador, descodificador y receptor se hallan en el mismo, y dentro del mismo.

Parece que Grecián se haya planteado el problema de las funciones del lenguaje, cuando escribe: «Participa el hablar de lo necesario y lo gustoso: que siempre atendió la sabia naturaleza a hermanar ambas cosas en todas las *funciones* de la vida (C I, 1, 524). Y como las funciones de la vida humana no son menos interiores que sociales, mentales que exteriores, estamos ya introducidos en una de las primeras ideas lingüísticas de Gracián.

La función interna del lenguaje

La comunicación interna y externa, la subjetiva y la objetiva, la mental y la social aparecen perfectamente clarificadas en nuestro autor. Más aún, parece que puede descubrirse en él una «antifunción» o «disfunción» del lenguaje, precisamente por la aparición de una doble personalidad en la actuación de cada una de las dos funciones, en beneficio de un super-yo: en el *lenguaje político*, inadecuado entre la interior y exterior.

En la línea de la necesidad y el gusto, como funciones más que del lenguaje, de la misma vida, Gracián insiste repetidamente: «Las personas no pueden estar sin algún idioma, para la necesidad y para el gusto» (C I, 2, 524). Al juntar necesidad y gusto, queda formulada la estética graciana y barroca: naturaleza y arte, genio e ingenio.

El lenguaje exterior brota precisamente del interior, por que «es el hablar efecto grande de la racionalidad, que quien no discurre no conversa» (C I, 1, Ibid.). Y este lenguaje interior es muy rico, aun con-

---

[8] *Supra,* nota 2.
[9] *Funciones del lenguaje*, cf. LEWANDOWSKI.
[10] D.K. BERLO, *El proceso de la comunicación* (Buenos Aires [12]1981) 75-79.

siderándolo solo como necesidad natural. «Soy o no soy», se pregunta Andrenio, «pero, pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo». Notemos de paso que Shakespeare se traduce al castellano un siglo después de Gracián. «Qué de veces sin voces me lo pregunté a mí mismo» (C I, 1, Ibid.). «¡Qué de soliloquios hacía tan interiores: que aun este alivio del *habla exterior* me faltaba!». Y Gracián emplea ya una terminología que entronca con el lenguaje interior de los grandes maestros.

Andrenio hace una exégesis sico-analítica de su situación cuando expresa: «Duplicábame, aun no bien singular, por ver si apartado de mi ignorancia, podía dar alcance a mis deseos» (C I, 1, Ibid.). Argüíame, tal vez, para ver si empeñado, excedíame a mí mismo» (C I, 1, Ibid.). «No sé cómo me lo diga» (C I, 2, 531).

La tensión interna de Andrenio para hacer aflorar al exterior su mundo interior es dramática. «Querer yo exprimir (...) el intenso sentimiento de mi afecto, el conato de mi mente y de mi espíritu, sería emprender cien imposibles juntos» (C 1, 2, 529). «Llegó a ser ansia de reventar y agonía de morir, era que a un tiempo, aunque para mí de tarde en tarde, percibía acá afuera unas voces como la tuya, al comenzar, con gran confusión (...), muy distintas de las de los brutos, que de ordinario oía; y el deseo de ver y de saber quién era el que las formaba, y no poder conseguirlo, me traía a extremos de morir» (C I, 1, 526). El alma de Andrenio trabajaba por «mostrarse». «¡Quién podía detener la palabra concebida!» (C III, 3, 873).

Critilo, a partir de la realidad de Andrenio, esboza la «Bow-wow theory» sobre el origen biológico del lenguaje. «Al menor ruido prestaba atenciones prontas sobre el imitar con tanta propiedad los bramidos de las fieras y los cantos de las aves, que parecía entenderse mejor con los brutos que con las personas. ¡Tanto pueden la costumbre y la crianza!» (C I, 1, 523).

Y Critilo inicia luego su pedagogía lingüística. «Comenzó por los nombres de ambos, proponiéndole el suyo que era el de Critilo, e imponiéndole a él el de Andrenio, que llenaron bien, el uno en lo juicioso, y el otro en lo humano» (C I, 1, 524). Andrenio «ya comenzaba a pronunciar, ya preguntaba, ya respondía, probábale a razonar, ya con palabras ya con acciones, y tal vez, lo que comenzaba la lengua, lo acababa de exprimir el gesto». (C I, 1, Ibid.). «Pudo hablar seguidamente, y con igual copia de palabra a la grandeza de sus sentimientos» (Ibid.). Andrenio pronto se vio retratado en Critilo «más al vivo que en los mudos cristales» (C I, 1, 525). Y Critilo puede hacer el elogio de la «noble conversación, hija del discurso, madre del saber, desahogo del alma, comercio de los corazones, vínculo de la amistad, pasto del contento, y ocupación de personas» (C I, 1, 524).

Si el punto de partida para el habla exterior es la interior, el habla exterior reconduce de nuevo a la interior, cuando ha de recapitular toda

la vida del *Varón Discreto* que hace transcurrir la tercera etapa de su «bello vivir» en hablar «consigo mismo» (D 25, 145). Hay que «saber repartir la vida a lo Discreto» (O 229) «Gástese (pues) la primera estancia del bello vivir en hablar con los muertos (...) La segunda se emplee con los vivos (...) La tercea jornada sea toda para sí: última felicidad, el filosofar». El Discreto empleó esta tercera jornada «la mayor y la mejor (...) en meditar lo mucho que había leído, y lo más que había visto. Todo cuanto entra por los sentidos en este emporio del alma, va a parar a la aduana del entendimiento: allí se registra todo. El pondera, juzga, discurre, infiere, y va sacando quintas esencias de verdades. Traga primero leyendo, devora viendo, rumia después meditando, desmenuza los obiectos, desentraña las cosas, averiguando las verdades, y aliméntase el espíritu de la verdadera sabiduría» (D 25, 147).

Una antifunción del lenguaje

Puede constituir la constatación de la existencia y coexistencia del lenguaje interior con un módulo paralelo, y contrario, al lenguaje exterior. También se podría considerar esta disfunción como una *función política* y maquiavélica del lenguaje. La prevención con que a priori puede recibirse esta función, se desvanece ante la amplitud sicolingüística, sociolingüística y antropológica de su realidad. Gracián nos ofrece paradigmas sobresalientes de esta pragmalingüística, y función análoga del lenguaje, que entra de lleno en la «esfera táctica» de las ideas fundamentales de Gracián desde la perspectiva de H. Jansen[11].

La mentira

«La mentira es siempre la primera en todo» (O 146), «siempre llega la última y tarde». El *Diccionario de Autoridades* define la mentira como «Expresión externa, hecha con palabras o acción, contraria a lo que interiormente se siente». De aquí que «el acierto vive retirado a su interior» y se advierte en el «mirar por dentro» (O 146). El *Héroe* (1,6) ha de platicar «incomprehensibilidades» de caudal, y se ha de permitir al conocimiento, no a la «comprehensión»; ha de «cifrar» y «sacramentar» la voluntad (H 2, 8); según Covarrubias[12] «cifra es lo mismo que escritura enigmática». En un «mundo al revés» (C III, 4, 879) hace falta un «Descifrador», que evidentemente no coincide con el factor descodificador de la comunicación. La Pragmalingüística puede exigir que «las cosas que se han de hacer, no se han de decir, y las que se han de decir no

---

[11] H. JANSEN, *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián* (Genève-Paris 1958) 79-150.
[12] S. DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid 1611).

se han de hacer» (O 179); con el agravante de que esta estrategia no es antiética sino esencial a los grandes fondos humanos, oceánicos e insondables, y que por exigencia «retentiva», retienen siempre hundido un sedimento que nunca ha de flotar.

El Engaño

«La mentira se amanceba con el engaño» (C I, 11, 625). Gracián nos brinda un universo social invadido por la mentira y el engaño, que tejen por otra parte en él un laberinto inextricable en un estudio que no sea específico. Los prototipos de ese mal se hallan descritos de mano maestra en *El Criticón*. «La Fuente de los Engaños» (C I, 7, 576) podría terminar con este epifonema: la mentira es la primogénita de la malicia, y a ella le toca la bizarría de embestir contra el hombre. Declarar contra «la plausible Mentira» «es decir contra todo el mundo» y ser tenido por loco (C I, 6, 570). Después que la envidia se ha introducido en el mundo, nada es lo que parece, porque su proceder es «la mitad del año con arte y engaño, y la otra parte con engaño y arte» (C I, 9, 609). El gran enemigo de «Artemia» (la Verdad) es «Falimundo» (C I, 8, 593), que tiene unos criados cuya librea es de «muchos dobleces, pliegues, forros y contraforros, senos, bolsillos, sobrepuestos, alhorzas y capa para todas las cosas». La corte de Falimundo era la morada del Engaño, que no tenía «ni pies ni cabeza», y no era «bien ni carne ni pescado». La abuela del Engaño era la Ignorancia, su mujer la Malicia, su hermana la Necedad, sus hijos e hijas los males, desdichas, el Pesar, la Vergüenza, la Confusión, el Desprecio...

Por lo demás, la Adulación de «el Golfo Cortesano» (C I, 11, 624), aunque miente no engaña, porque echa «las mentiras tan grandes y tan claras, que el más simple las conocerá». Todos los encantos de «Falsirena» (C I, 12) son engañosos, lo mismo que los de «Circelinda» (C I, 11, 634). También el «tartufismo», hipocresía religiosa, tienen su reflejo perfecto en «El Yermo de Hipocrinda» (C II, 7, 760) «con extrañas maravillas de la Hipocresía, que engañaran a un Ulises». Una de las estatuas que allí se encuentra tiene «nariz de cera que tuercen y retuercen como quieren la información y la pasión». En el Yermo se pasa el «Arte de la Artimaña». Los poetas por obligación mienten y por regla fingen (C I, 4, 542). El Demonio es «el rey de los mentirosos» (C II, 9, 784).

La Verdad

La doctrina graciana sobre la Verdad tiene que ser el reverso de la mentira y el engaño. «La Verdad ha muchos siglos que dio en cuerda, retirándose a su interior, fingiéndose acatarrada y aun muda» (D. 4,

143; Ps 84, 12; O 181). «No hay cosa que requiera más tiento que la verdad que es un sangrarse el corazón» (O 181). ¿Dónde se hallará la verdad? (C I, 11, 624) «¿No sabéis que la verdad va de parto estos días reventando por reventar?» (C III, 3, 869). Importa demasiado el que alumbre. «Agora con una verdad, sólo, no hay quien vive» (Ibid.). «Las verdades son de casta de azarollas, que las podridas son las maduras y más suaves, y las crudas las coloradas» (C III, 3, 868). El Acertador, de un hombre que «no tenía palabra mala adivinó que no tendría obra buena» y «al que mucha miel en la boca, mucha hiel en la bolsa» (C III, 3, 868). Cuando los mundanos echaron la verdad del mundo, según refiere un amigo de Luciano, el mundo parecía una Babel (C III, 4, 875). La verdad en la boca es muy dulce, pero en el oído muy amarga; por activa es muy agradable, pero por pasiva la quinta-esencia de lo aborrecible. «Los niños y los locos son hoy los cortesanos desta reina» (C III, 4, 871). «Plantearle al otro Lucifer una verdad y se enidiabla» (C III, 3, 872).

«El mundo descifrado» (C III, 4, 879).

«Todo cuanto hay en el mundo pasa en cifra: el bueno, el malo, el ignorante y el sabio, el amigo, le hallaréis en cifra, y aun el pariente, el hermano, hasta los padres e hijos, que las mujeres y los maridos es cosa cierta; (...) ya no hay que entender pan por pan, sino por agua, que hasta los elementos están cifrados en los elementos. Donde pensares que hay sustancia todo es circunstancia, y lo que parece más sólido es más hueco, y toda cosa hueca, vacía; solo las mujeres parecen lo que son y son lo que parecen» (C III, 4, 881).

Hay que llevar «muy manual la contracifra». «El nuevo arte de descifrar» se llama «discurrir de entendidos». Y cuando el emisor se trueca en receptor, también tiene que saber «descifrar un semblante y deletrear el alma en los señales» (O 273), y conocer «al que siempre ríe por falto, y al que nunca por falso». Para un mundo cifrado y «un mundo al revés» y «trabucado» (C I, 6, 574) se precisa un Descifrador y una «contracifra» (C III, 4, 881) con una atención suma al que llega «de segunda intención» (O 215).

Debe quedar subrayado el carácter radicalmente diverso del «descodificador» de la comunicación frente al «Descifrador», no tanto del «mensaje» como del mismo «emisor».

El metaengaño

«Los mismos hombres son los que se engañan a sí mismos, se ciegan y se quieren engañar». Andrenio «fue a la misma Mentira (que la hallaba en todas partes): díjola a quién buscaba (la Verdad), y respon-

dióle ella: anda, necio ¿cómo tengo yo que decirte la verdad?» (C I, 11, 625). «El que engaña a otro siempre se engaña y daña a sí mismo», según el «engañador engañado», en «la casa de los engaños» (C I, 11, 624-625).

Los sinónimos de la mentira y el engaño son: las invenciones, ardides, estratagemas, asechanzas, trazas, ficciones, embustes, enredos, embelecos, dolos, mañas, ilusiones, trampas, falacias (C I, 7, 576).

Todo este campo semántico — muy ampliable, claro está, en Gracián — establece una oposición esencial entre el lenguaje externo y el interno, y justifica una doble función correlativa del lenguaje, o su antifunción: anverso y reverso del lenguaje; y la capacidad humana de invertir el uso y la función del lenguaje. El esquema funcional del lenguaje sería más adecuado, si se considerara su haz y su envés (verdad/mentira) y su doble proyección (interna/externa).

Los suprasegmentos

Aspecto general

Cada vez se hace más necesario el estudio de los suprasegmentos lingüísticos en el universo de la comunicación, y progresivamente se siente mas el vértigo, al asomarse al vacío, no solo del conocimiento del valor de los suprasegmentos en la modalidad de las proposiciones, sino en el de la misma función de los sintagmas.

No establece Gracián una teoría de los suprasegmentos, pero su pragmalingüística atribuye a ellos un poder comunicativo de primer orden, que abarca tanto la lingüística contrastiva, como la antropología diferencial. De «El Satiricón», «Contra la figurería» (D 16, 119) pueden extraerse ejemplificaciones características: «Son muchos los terreros de la risa, y aquellos lo quieren ser que por diferenciarse de los demás hombres, siguen una extravagante singularidad y la observan en todo. Señor hay que pagaría el poder hablar por el colodrillo, por no hablar por la boca como los demás. Y ya que no es posible eso, transforman la voz, afectan el tonillo, inventan idiomas, y usan graciosísimos bordones, para ser de todas maneras peregrinos».

En *El Criticón* (I, 7, 580) hay un fragmento antológico, que se presta a toda clase de conclusiones en este plano lingüístico. Después de beber en «La Fuente de los Engaños», «Las lenguas, que antes eran de carne sólida y sustancial, las trocó en otras de bien extraordinarias materias: unas de fuego, que abrasaba el mundo, y otras de agua-chirle, muy a la clara; muchas de viento, que parecían fuelles en llenar las cabezas de mentiras, de soplos, de lisonjas; algunas que habían sido de seda, se volvían de bayeta, y las de terciopelo en raso; transformábanse otras en lenguas de burlas, nada substanciales, y las más de borra (...) a muchas

mujeres les quitó del todo las lenguas, pero no el habla (...), que antes hablaban más cuanto más deslenguadas. Comenzó uno a hablar muy alto — éste, dijo Andrenio, español es. — No es sino presuntuoso (...) Dijo uno con voz muy afeminada, que parecía francés, y no era sino melindroso (...) Ceceaba tanto uno, que hacía rechinar dientes, y todos convinieron que era andaluz o gitano. Perdió de todo punto la habla un otro, procurándose dar a entender por señas (...) Hablaban otros muy ronco y con voz muy baja (...) Algunos hablaban gangoso (...) tartamudeando los que negaban, los que ni bien decian de sí, ni bien de no; muchos no hablaban seguido, y muy pocos se mordían la lengua; pronunciaban algunos como botijas a lo enfadado y más a lo enfadoso. Estos entonados, aquellos mirlados (...) No había hombre que hablase llanamente, igual, consiguiente, y sin artificio: todos murmuraban, fingían, malsinaban, mentían, engañaban, chismeaban, injuriaban, blasfemaban y ofendían».

En la misma Crisi, Gracián descubre un ministro «mudando a cada palabra su semblante» (C I, 7, 578), otros «a cada palabra hacían pausa» (C III, 7, 936), otros pegan «golpes hablando, que es aporrear alma y cuerpo» (C I, 11, 632).

La Boca

Cuando Gracían habla de la «Boca necia» en la «Moral Anotomía del Hombre» (C I, 9, 606), escribe que es «la boca la puerta principal de esta casa del alma: por las demás entran los objetos, mas presto sale ella y se manifiesta en sus razones» «Lo que no acabo de entender — dice Andrenio — es a qué propósito juntó en una misma oficina la sabia naturaleza el comer con el hablar». Andrenio replica: «una gran conveniencia hallo yo en que el gusto coincida con el hablar, para que desta suerte examine las palabras antes que las pronuncie: másquelas, tal vez, pruebe si son sustanciales, y si advierte que pueden amargar, endúlcelas también, sepa a qué sabe un *no*, y qué estómago le hará al otro, confítelo con el buen modo. Ocúpese la lengua en comer y aun si pudiera ser en muchos otros empleos, para que no toda se emplease en el hablar».

Las connotaciones suprasegmentales se siguen advirtiendo cuando Gracián escribe de la «pequeña y dulce boca, brollador de ámbar» (C III, 4, 880), y de «los que echan preciosidades por la boca» (C III, 7, 936) y que «con la misma boca, ya calientan, ya resfrían, alaban y vituperan una misma cosa» (C III, 1, 839), que es como «tener dos bocas» (Ibid.). Muchas bocas «desbuchan» (C II, 3, 871), «espuman veneno» (C II, 13, 818) «escupen» la verdad (C III, 3, 877).

El tratamiento que Gracián hace del órgano de la lengua, también obedece a motivaciones suprasegmentales. La Lengua dice de sí misma

— metalingüísticamente —: «Si yo quiero, soy más fuerte que todos vosotros (los huesos) (...) Soy lo fuerte de lo fuerte» (D 24, 142). «Toman los peritos el pulso al ánimo en la lengua» (O 148). Y se precisan «ojos en las orejas» y «ojos en la lengua» (C II, 1, 672). Existen lenguas «afiladas» (C I, 4, 545) «agujeradas» (C III, 2, 853) «asidas al corazón» (C I, 11, 630), «de aguachirle» (C I, 7, 580), «de azúcar» (C I, 10 615), «de borra» (C I, 7, 582), «columbradas» (C II, 6, 744), «de fuego» (C I, 7, 580) «horadadas» (C III, 2, 852) «sin pelo» (C II, 11, 801), «de sesos» (C III, 6, 915), «de seda» (C I, 7, 580), «verdadera» (C I, 7, 582). Pero, a veces «hablamos dos lenguas a la par» (C III, 1, 837).

La voz puede «alzarse» (C I, 2, 530), ser «intrépida» (C II, 13, 816); se «vocea» (C II, 13, 819), «se dan voces» (C I, 9, 610) y se dice «a gritos mal distintos» (C II, 13, 816).

Las palabras pueden ser «blandas», «purificadas», «sustanciales» (C I, 9, 606), «castas y propias» (A 62, 508), «buenas» (C III, 1, 841) «confitadas» (C II, 7, 761) «envenedadas» (C II, 11) «vacías» (A 60). Antónimo de palabra vacía es «el verbo» con intensa profundidad (A 60, 501).

Hablar

Con facilidad puede hallarse la sintagmación del verbo «hablar» con algún atributo suprasegmental: «alto» (C I, 6, 572), «bajo» (C III, 11, 846), «claro» (C II, 3, 696), «gordo» (C III, 3, 866), «grueso» (C I, 9, 606), «hueco y entonado» (C III, 7, 933), «medido y gustoso» (C I, 8, 542), «quedo» (C I, 7, 580), «como zumbar de moscón», «por el colodrillo» (D 16, 120).

Muchos de los sinónimos del campo semántico del «hablar» tienen aspecto suprasegmental, en Gracián, tanto entre los verbos como en los sustantivos: «chistar» (C III, 3, 874), «fisgar» (C II, 11, 800) «silbar» (C II, 11, 798); «alarido» (C II, 11, 798), «chismes» y «hablillas» (C II, 11, 799), «fisga» (D 9, 102) «muletillas» (C III, 1, 839) «pregón» (C III, 6, 920), «temillas» (C II, 1, 652), «varillas» (O 37).

Del área de la naturaleza extrae también metáforas de suprasegmentos. Por los balcones de los palacios de Artemia «había muchas parleras, digo aves en conversación, manteniendo la tela los papagayos, aunque todos se picaban de su nombre» (C I, 8, 591). «La verdad se oye por boca de ganso» (C III, 3, 874). «Es muy de gallinas cacarear» (D 20, 134), «sentían gorgear a Andrenio» (C III, 3, 906). Cierto modo de hablar no es «razonar, sino rebuznar» (C III, 4, 891). Se escuchaban, a veces, «cantos de sirenas» y «silbos de serpiente» (C I, 9, 604) y «el asno se enmascara de león, mientras calla» (C I, 9, Ibid.). En el «Palacio sin puertas» (C III, 5, 902) todos «sonaban y tronaban».

La risa

«Los más caían en el río del reir» dice Gracián en el «Tejado de Vidrio y Momo tirando piedras» (C II, 11, 797), «riéndose unos de otros» (C II, 11, 800) en función recíproca de la risa, porque lo cierto es que «la metad del mundo se está riendo de la otra metad, con necedad de todos» (O 101). A veces nos comunicamos «con más risa que palabras» (C II, 3, 692). Siempre hay cosas «que hay bien que reir» (C III, 10, 972). «La niñez ríe lo que no murmura» (C II, 1, 668). «Lloramos con el que llora, pero nos reímos de su necedad» (C III, 1, 837). La risa tiene su aumentativo «risada descompuesta» (C I, 11, 629) y las «carcajadas». Pero las carcajadas se truecan en «ayes» (C III, 1, 836), y «unos reían de lo que otros lloraban» (C I, 10, 621) Y «esa vulgaridad que es el reir, quédese para la necia boca» (C I, 9, 602).

El llanto

Se presenta como la cara opuesta de la risa. Para Andrenio, el llorar es un misterio «porque, ¿qué remedian los males en llorarlos?» (C I, 9, 602). Uno de los «horrores de Vejecia» son los «ecos de los ayes» (C III, 1, 839). Para Gracián ocupan el mismo grupo funcional del llorar, «clamar» (C III, 11, 989), «gemir» (C II, 11, 802), «gruñir» (C III, 10, 966), «lamentarse» (C I, 2, 535), «plañir» (C III, 11, 989) «quejarse» (O 124). Hay lamentos «agrios» (C III, 5, 843), y «gritos lastimeros» (C III, 1, 846). El corazón «destila lágrimas» (C I, 8, 592), y Gracián habla de «lluvia de lágrimas» y «tronadas de suspiros» (C II, 7, 754).

El silencio

El valor del silencio en Gracián podría compararse al que tiene en la liturgia o en la música. En el acto elocutivo graciano, el silencio tiene un valor comunicativo de primer orden. «No hay palabra más bien articulada que la que está en el buche» (C III, 6, 916), dice dando al silencio todo su valor suprasegmental. «A veces consiste más la ostentación en una elocuencia muda» (D 13, 114). Más importante que lo que dicen, es «lo que no dicen» (C II, 746). «El buen entendedor aun le ve apuntar al mismo callar» (D 88, 99). Gracián (C II, 10, 793) recoge el refrán: «Al buen callar llaman santo» tal vez en su persistente réplica anticervantina. La maga de «Las maravillas de Artemia» (C I, 8, 589) «enseñaba a hablar a las bestias, pero mucho mejor a callar». El silencio puede ser precisamente el resultado de una hipertensión afectiva: «Me falta la voz (dice Andrenio), y te ruego me socorras de palabras, para poder

exprimir mis sentimientos (C I, 2, 533). Hay un silencio «bueno» (C II, 2, 850), de «anacoretas y monjes» (C I, 13), «recatado» (C III, 2, 850). El «hombre capaz» ha «de oir y ver, pero callar» (O 192). En su técnica del secreto, Gracián menciona «los secretos podridos de callados» (C III, 1, 848). También hay un callar «malo» (C II, 10, 650), silencios adúlteros, asesinos y deshonestos (C I, 13, 650) en los confesores, jueces, testigos (...) (C II, 10, 793). El que tiene «el tejado de vidrio» (C II, 11, 800) «tiene por qué callar» y «el precio del silencio es el silencio» (C I, 13, 650) y hay que «callar y callemos» (C I, 13, 650) que todos «por qué callar tenemos» (C I, 13, Ibid.) y «casar y callar» (C III, 3, 873). Hay algunos que las matan «callando» (C III, 1, 839), o «callan como borregos» (C III, 5, 903). Como sinónimos del silencio Gracián menciona «la boca cerrada» (C I, 11, 633) el «helarse la voz» (C III, 11, 994), el «enmudecer» (C II, 10, 788), el «candado en la boca» (C III, 7, 974), «hacerse el sordo»... (C II, 11, 798).

El placer del texto

Gracián y R. Barthes

En la solapa de la edición italiana de *Le plaisir du texte,* Roland Barthes [13] se pregunta: «¿Qué sabemos del texto?». Pero esta cuestión exige esta otra: ¿qué es lo que gozamos del texto? En el supuesto de que hay que reivindicar el placer del texto contra la indiferencia de la Ciencia y el puritanismo del análisis ideológico. Pero lo propio del placer o del gozo es su inefabilidad, su indefinición. Cierto que no es lo mismo el placer y el goce que el agrado. Y sigue Barthes con una descripción que parece graciana del «no sé qué» del placer textual: agudezas, primores, realces (facette, tocchi, bolle...).

¿Se lee con placer porque el texto se halla escrito con placer, o viceversa? Siempre será preciso un «espacio» del goce, sin saber dónde está [14]. Y éste creemos que es el secreto de la *Agudeza,* de lo «imprevisto» del gusto graciano. Barthes habla del «paraíso de las palabras» [15], de la «erótica del texto» [16], de «la avidez» [17], del «gusto» [18], del «devorar, deglutir» los textos; de los lectores «aristocráticos». El texto «satisface» y «acalla» [19]. En la «logosfera» de Barthes, «no es posible ninguna tesis» sobre «el placer del texto».

---

[13] Vid. supra, nota 4.
[14] Barthes 6.
[15] Ibid. 8.
[16] Ibid. 9.
[17] Ibid. 10.
[18] Ibid. 11.
[19] Ibid. 13.

En el ensayo de Barthes late vivamente el concepto freudiano del placer del texto, no del todo posible ni imposible en la concepción textual de Gracián, pero en la historia de la lingüística y de la estilística pensamos que ha de tenerse muy en cuenta a Gracián como tratadista del goce y del placer del texto. ¿Hasta dónde se extiende la teoría graciana del placer del texto? Gracián había leído repetidamente el texto del *Apocalipsis*[20]. «Tomé el librito de las manos del ángel y lo devoré; y fue en mi boca, dulce como la miel; pero cuando lo comí, se me amargaron las entrañas». La segunda «anotación» de los *Ejercicios*[21] de Ignacio de Loyola le formula pedagógicamente a todo jesuita que «no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente».

El gusto

Para Gracián (O 298) «Tres cosas hacen un prodigio; y son el don máximo de la Suma Liberalidad: ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo». Hellmut Jansen[22] ha recogido la adjetivación que Gracián hace de este «gusto»: buen gusto, relevante, crítico, singular, superlativo, hecho siempre a milagros de naturaleza y arte, superior, grande, imán, idólatra, práctico, plausible, extremado, en su punto, realizado, reformado, discreto, feliz, maduro, excellente; y de su contrario el «mal gusto» destemplado, enfermo, desquiciado, martirizado, exótico, vulgar, anómalo, paradojo, ratero, bárbaro. Todavía podemos añadir: «difícil de satisfacer» (H 5, 13) «rey» (H 5, Ibid.), y con los determinativos «hechizo de todo buen gusto» (A 51, 460) «sobornos del buen gusto» (H 5, 14) «ciencia» y «teatro» del buen gusto (D 5, 92).

No merece llamarse gusto el que abandona la «Agudeza aliñada» (A 51, 461); se ha de «halagar el gusto» (H 9, 20). Existe «el señor de todos los gustos» (D 7, 97) y «el tahur de gustos, el modillo» (O 14). «Son tan muchos los gustos como los empleos» (H 9, 19). «No se puede errarle el golpe al gusto» (O 233). «El mal gusto todo lo desazona» (D 10, 104).

Se dan «alegorías gustosas» (A 57, 489) gustosos apólogos (A 55, 475), «gustosos equívocos» (A 33, 400), metáforas de «gustosos artificios» (A 53, 467), «prontitudes» (A 14, 299), «semejanzas» (A 7, 221), «sentencias» (A 27, 370), «traducciones» (A 27, 366) gustosas. Las máximas morales «juntan lo útil con lo gustoso de la verdad» (A 43, 432 y 434). «Da a veces más gusto el fingir el artificio» (A 26). «Quedó vinculado este gusto (de Marcial) — que no llamo absolutamente acierto — en esta ingeniosa provincia, hermosa cara del orbe» (Roma) (A 51, 460).

---

[20] Ap. 20, 10; Ex. 3,3.
[21] *Ejercicios* [2].
[22] JANSEN 67.

El sentido barthiano de goce actico/pasivo, autor/lector, parece bastante claro en los ejemplos aducidos.

El agrado

Si analizamos la «Carta» del «Modo y del agrado» (D 17, 137), captaremos muy pronto el valor objetivo del «agrado» en Gracián. «Es lisonjera novedad — escribe —, hechiza el gusto, y con solo variar el sainete, se renuevan los objetos, que es gran arte de agradar». La «agradable» Ulisiada de Homero «merece el primer grado y aun agrado» (A 56, 479) entre las ingeniosas invenciones. La «gradación» tiene su especial agrado (A 9, 282). Son agradables las «antítesis» (A 32, 395), Hortensio (A 62), una égloga el Principe de Esquilache (A 3, 245). También son agradables la «proporción» (A 4, 225) «la improporción» (A 19, 326) y la variedad. La verdad cuanto más dificultosa es más agradable (A 7, 268); «son muy agradables los géneros mixtos de Agudeza compuesta» (A 52, 466). La «transposición» es una Agudeza de las más agradables; pero las más agradables, sin más, se dan por «conformidad» (A 6, 263). «Por una semejanza se explica agradablemente el sujeto de que se pregunta» (A 41, 428).

Los sentidos

El gusto y el agrado de Gracián trascienden la estética, la sensibilidad, todos los sentidos, tanto internos como externos.

«Lo que es para los ojos la hermosura, y para los oídos la consonancia, eso es para el entendimiento el concepto» (A 2, 390). El nombre de «figura» retórica sin duda que tiene connotaciones ópticas, y Gracián es un auténtico maestro del lenguaje figurado. «Tiñe de sus colores la pasión cuanto toca (...), tira siempre a impresionar». Posiblemente Gracián funde el placer de los ojos con los de los aromas de las flores, al enjuiciar a «Luciano Floro, cuyo nombre alude a que la Primavera, sobre el jardín de sus cuatro libros, vertió la copia de tantas flores y frutos de Agudeza» (A 61, 503). La «semejanza pura» es más que «una de las flores retóricas» (A 9, 278). La antítesis del agrado visual, puede ser el «monstruo» de la impropoción (C III, 5, 901).

En el placer del texto graciano tiene una gran cabida el oído. «La mezcla de proporción e improporción hace una armonía agradable» y «una disonancia muy concorde» (A 5, 260). «La armonía y agradable correspondencia de los términos» constituye la primera clase de conceptos de la Agudeza (A 4, 248). Y en contraposición, «una disonancia entre el sujeto y su efecto hace agradable armonía» (A 7, 269). «La disonancia tiene sus realces» (A 5, 395). Todo el Discurso 5 de la *Agudeza* versa sobre la «improporción y disonancia». Los textos narrativos des-

nudos, le suenan a Gracián como el «canto llano» (A 61, 502), y sobre ellos se echa después «el agradable contrapunto».

No faltan en los textos gracianos alusiones al placer del olfato, porque «si en un jardín lo que más lisonjea es el delecto de las plantas y las flores, es la acertada disposición de ellas ¿cuánto más en el jardín del ánimo merecerán el gusto la fragancia de los dichos?» (D 18 128). El aliento soberano (de las palabras de los poderosos) alienta mucho (O 267). «Huéleles mal la boca en estos que son (libro verde) los albañares de las inmundicias civiles» (O 125).

Gracián identifica en Luciano (A 56, 480) los «diálogos» con los convites. Y en este sentido parece que el concepto de gusto de Gracián está más próximo al de Platón en el *Simposio,* que al de Barthes en *Le Plaisir.* «La noticiosa erudición» tan cara a Gracián es un delicioso banquete de los entendidos (D 5, 94). Se da como bueno el proceder de Marcial, que en sus poemas quería más como «en un banquete dar gusto y satisfacción a los convidados que a los cocineros» (A 9, 278). «Es el estilo natural como el pan, que nunca enfada (...) ni repugna a la elocuencia, antes fluye con palabras castas» (A 62, 508). «El hombre de todas las horas» (D 7, 97), «Varón de todos los gustos» se parece al «maná, cifra de todos los sabores, bocado para todos los paladares, en cuya universalidad proporcionó la del buen gusto». Del Maná da Gracián un salto trascendente, cuando lo personifica, diciendo «éste es un Verbo hecho carne, y ésta una carne hecha por un Verbo» (Com 5, 2, 1026). Esta última idea puede decirse que invade todo el *Comulgatorio* del jesuita bilbilitano.

Gracián une con un enlace estético la «Cultura y Aliño», tanto en *El Discreto* (18, 125), como en el *Oráculo* (87). El aliño, en Covarrubias, se identifica también con «aderezo», para hacer del «estilo aliñado» en sus «ideas de hablar bien» (A 62, 463), el estilo «sublime» en contraposición al «estilo natural».

Hay noticias «sabrosísimas» (D 5, 92), discursos «sazonadísimos» (A 27, 366), cuentos (A 57, 486), dichos (D 5, 92), erudición (A 58, 192), estilo (A 27, 364), Ingenios (D 1, 81), «sazonados». Fray Pedro, hermano de Gracián, pondera «sazonadamente» la curación de la suegra de Pedro en el Evangelio (Mc 1, 31). «Las sentencias y las crisis sazonan la Historia» (A 29, 379). Cada estilo debe estar en «su sazón» en la disemia de condimento y de tempero (A 62, 507). Puede, por el contrario, aparecer un «desazonado humor» (A 29, 381).

Los dichos «más frescos y corriendo donaire son los que tienen más sal» (D 5, 93). El Varón Discreto «déjase caer, como al descuido, un grano desta sal, que se estimó más que una perla» (D 9, 102), y «sazonó esta sal muchos desaires» (D 9, 103). «Las agudezas sales sirven de recreación del ánimo, y, aunque no admiran, deleitan» (A 60, 500). «Las agudezas son soles por lo raro, y sales por lo agradable» (A 3).

«El mismo nombre de sales está avisando cómo se han de usar» (D 9, 101). Marcial es «salado», por el doble motivo de sus sales, y de haber nacido junto al rio Salo (Jalón). A la sal le añade Gracián a veces «el picante» (A 58, 491 y 60, 458; D 5, 93).

Gracián recuerda el delicioso apólogo sacado del libro de los Jueces[23] en el que Sansón desquijara un león para hallar en su boca un sabroso panal: ¡Cuán melíflua queda tu lengua en lo suave de tus cánticos! (Com 20, 4, 1053). San Bernardo discurría con «melíflua sutileza» (A 16, 311). Siempre «se ha de llevar la boca llena de azúcar para confitar palabras que saben bien a los mismos enemigos» (O 267).

Está vivo en Gracián el precepto de juntar «lo dulce con lo útil»; como lo hacen todos los varones ingeniosos y elocuentes (A 62, 506); o «lo dulce y lo fácil», como lo usó también el mismo Horacio (A 54, 475). El Historiador, por su parte, ha de atender «a la dulzura y al provecho» (D 10, 104). «Un buen modo» «endulza la verdad» (O 14) y «azucara con tanta destreza las verdades, que pasan plaza de lisonjas» (D 22, 139). El apólogo «desengaña mucho y dulcemente» (A 56, 482). Como colofón: «No es la ambrosía para la boca del necio» (D. 5, 94), en estos simposios o banquetes literarios, en los que siempre hay «que dejar con hambre» (O 299). «Hasta la material sed es treta de buen gusto picarla, pero no acabarla» (Ibid.). En fín, «es calidad (...) un paladar difícil de satisfacerse» (H 5, 13).

Contrariamente, «los discursos, si no se favorecen de la erudición, son secos estériles y empalagan» (A 58, 492). También por exceso — ahora ya en el campo erótico — para Gracián «empalagan» Petrarca y Herrera (A 63, 515). Los «fárragos» enfadan luego (A 58, 492); y los discursos unívocos enfadan también con su «unitona agudeza» (A 34, 405). O se llega al extremo, en el banquete de la conversación, de que algunos atienden «sólo a llenar el estómago de broza» (O 281) «con regüeldos de aristas» (Ibid.) o poniendo «su felicidad en el vientre» (D 5, 94)[24], o atravesando con la «espina» de la contradicción «el más sabroso bocado» (O 135).

La «fruición» (O 11), la «delectación» (O 156) y «el deleite»[25] pueden acercarnos todavía más al sentido del placer del texto en Gracián, sobre todo si se tiene en cuenta *El Criticón* (I, 10, 610) y «Tiranía del deleite» (C I, 11, 623).

Conscientemente omitimos cuanto se refiere al placer lúdico del texto, tan patente en la «Agudeza enigmática» (A 40, 425), y en «Agudeza por Alusión» (A 49, 451) del verbo latino «ludo» como anota Gracián.

---

[23] Jc. 14, 5-12.
[24] Flp 3, 19.
[25] Vid. JANSEN 66.

METALINGÜÍSTICA ANTROPOLÓGICA

Las obras de Gracián son un campo sembrado de toda clase de ideas as lingüísticas estudiadas, y más por estudiar. Si se hace una antología de textos gramaticales básicos, con valor metalingüístico, tanto morfológicos como sintácticos, segmentales y suprasegmentales, difícilmente se podrá hallar una página de mayor contenido y aplicación a la pragmalingüística que la que Gracián nos dejó en «El Mundo descifrado» (C III, 4, 879), y que creemos que hemos de resumir como conclusión y ratificación de todo lo dicho, y como prospectiva de lo que se puede decir. Gracián parece tener plena conciencia de ello: «¿Cuántas cifras habrá en el mundo? preguntó Andrenio. Infinitas, y muy difíciles de conocer: mas yo prometo declararos algunas, digo las corrientes, que todas sería imposible».

«La más universal entre ellas abarca medio mundo, es el *etc.* — Ya la he oído usar algunas veces, dijo Andrenio, pero nunca había reparado como ahora, ni me daba por entendido. ¡Oh!, que dice mucho y explica poco: ¿no habéis visto estar hablando dos, y pasar otro ¿quién es aquél? ¿quién? — Fulano. No lo entiendo: ¡Oh, válgame Dios!, dice el otro, aquel que, *etc.* ¡Oh, sí, sí, ya lo entiendo!. Pues eso es, *etc.* ¿Y aquella otra, quién es? ¿Qué, no la conocéis? Aquélla es la que, *etc.* ¡Sí, sí, ya me doy cuenta. — Aquél es cuya hermana, *etc.* (...) Pues, él, *etc.* (...) Quita allá, que es un *etc.* Váyase para una *etc.* (...) Aquella que se nombra tía no lo es. ¿Pues qué? *etc.* (... Hay cien cosas a esta traza que no se pueden explicar de otra manera, y así echamos un *etc.* (...) Hombre hay que habla siempre por *etc.* (...). Uno que llamaron el Licenciado *etc.* (...) Casi todo el mundo es un *etc.* Gran cifra ésta, decía Andrenio, abreviatura de todo lo malo y lo peor».

«Otra os quiero enseñar que es más dificultosa (...). Y ¿cómo la llaman? *Cutilde,* que es menester gran sutileza para entenderla. (...) ¿No oís aquel que habla con *eco*, escuchándose las palabras con pocas razones (...) es un *cutildeque* (...). Aquel otro que afecta misterios y habla por sacramentos, aquel que va vendiendo secretos (...) no son sino figuras en cifras de *cutildeque* (...) Aquel otro que no le pesa de haber nacido, también es *cutildeque*. El *atildado*, (...) el abemolado, y que habla con voz aflautada, con tonillo de falsete, el ceremonioso, el espetado, el acartonado (...) todos se descifran por la *cutildeque* (...) Todos estos *atildados* (...) hallaréis que no son otros que figuras en cifras de *cutildeque* (...). Todos estos sí que serán letras. — de ningún modo, digo que no lo son. — ¿Pues qué? — Añadiduras de letras, puntillos de *íes*, y tildes de *enes*, por eso es menester guardarles los aires, que siempre dan en puntillos, y de puntillas; ni hay mucho que fiar, ni qué confiar de personeta, ni de sus otros *consonantes*».

«Otra cifra me olvidaba (...); entiéndense mil cosas en ella, y todas muy al contrario de los que pintan, y por eso se han de leer al revés (...) ¿Pues qué?. Un *alterutrum*. — *¿Qué cosa es un alterutrum*? — Una gran cifra que abrevia al mundo entero, y todo muy al contrario de lo que parece. ¿Aquél de las grandes melenas, ¿bien pensaréis que es un león? (...) Aquél otro de la barba ancha y autorizada (...), pues no es sino un *alterutrum* (...) Prométoos que está lleno el mundo de estos *alterutrum* (...) El que parece sabio, el que valiente, el entendido, el celoso, el beato, el cauto más que casto, todos pasan en cifras de *alterutrum*. (...) Cuando oigáis a uno prometerlo todo, entended *alterutrum*, que dará nada; y cuando responda a vuestra súplica un *sí, sí*, duplicado, crees *alterutrum*, que dos afirmaciones niegan, así como dos negaciones afirman; esperad más de un *no, no, no* que de un doblado sí, sí».

Estas pueden ser las tres cifras más desenvueltas por Gracián metalingüísticamente; pero antes nos había hablado en la misma Crisi de «los malísimos lectores que entienden C por B, y fuera mejor D por C». Y de los hombres «diptongo». «Diptongo es un hombre con voz de mujer, y una mujer que habla como hombre; diptongo es un marido con melindres y la mujer con calzones; diptongo es un niño de sesenta años (...) un francés inserto en español. (...) Diptongo hay de amo y mozo (...); diptongo hay de sol y de luna (...), de sí y de no (...) y diptongo es un monjil forrado de verde, los más son diptongos en el mundo (...), aquél tan tieso cuan enfadoso, es diptongo de hombre y estatua (...); son muchos los diptongos afeminados (...); en las mismas frutas hay diptongos, que compraréis peras, y comeréis manzanas». También hay hombres «*paréntesis*», aquellos que ni hacen ni deshacen (...); hay paréntesis de valor y *digresiones* de fama». Este es un «ablativo absoluto, que ni rige, ni es regido» (C III, 3, 874). La mentira es «trilingüe» (C I, 6, 575).

«Otras hay que llaman de Arte Mayor, esas son muy dificultosas, quedarán para otra ocasión (...); éstas (...) los niños las aprenden con la Cartilla (...); a los niños los destetan con ellas» (C III, 4, 887).

SUMMARY

Gracián speaks of the «haughtiness of pure grammarians». His whole work, however, seems to belong to philosophy of language.

Present-day Pragmalinguistics has first-rate paradigms in all the writings of the author of *Agudeza*. The same can be said af Alston's «perlocutive acts».

With these presuppositions, this study presents what are judged to be the most typical «functions of language» found in the writings of Gracián, the most significant «suprasegments» and his sense of «the pleasure of text».

It can serve as a contribution to the study of linguistic concepts in Spanish classics. One can find in Gracián clarification of internal and external, subjective and objective, mental and social communication.

«Political language» can constitute a linguistic «antifunction»; just as there is a «metalinguistic» function, there is in Gracián «metaengano», i.e., «metadeceit».

The study of linguistic «suprasegments» becomes ever more necessary in the world of communication not only in the knowledge of their value in the modality of statement but also in the knowledge of the very function of syntagmas. «Suprasegments» form a very important chapter in differential anthropology. Laughter, weeping and silence are three «suprasegmental» fields of the highest order. In the history of linguistics and stylistics one must take Gracián into account as an author who treated the pleasure and delight of texts. Gracián recalls the second *annotation* of the Spiritual Exercises of St. Ignatius wich states that «it is not knowing of many things that gratifies and satisfies the soul but rather feeling and *Tasting* things, interiorly.» In Gracián that pleasure extends to each one of the senses, including smell. The precept of joining «the pleasant with the useful» comes alive in Gracián. His works are a fertile field of study for every type of linguistic and metalinguistic idea. In the «Uncoded World» of the *Criticon* there are basic-grammar anthology pages which have metalinguistic value, morphological as well as syntactical, segmental as well as suprasegmental. Almost the whole world is an *etc.*, abbreviation of all evil. What is an *alterutrum*? a great code wich abridges the whole world, and quite the opposite of what it seems to be. The majority of mankind are *diphthongs* in the world. There are «parentheses» which neither open nor close. There is one who comes to be «ablative absolute» which neither governs nor is governed. Lying is trilingual.

PESSIMISME ET OPTIMISME DU PÈRE LOUIS LALLEMANT, S. J.

GEORGES BOTTEREAU S.I. - Rome.

Quiconque a étudié la Doctrine spirituelle du Père Lallemant sait que l'édition originale de 1694 contenait de nombreuses fautes d'impression. On en a corrigé beaucoup dans les éditions successives, mais il en reste, et celle que nous signalons touche à la doctrine même. Elle a suscité des commentaires admiratifs, fondés précisément sur le mot erroné. C'est pourquoi elle nous servira à rappeler quelques points essentiels de l'enseignement donné par le Père Lallemant aux Tertiaires de la Compagnie durant les années 1628-1631, où il était Instructeur à Rouen.

Voici ce qu'on lit jusqu'à présent dans toutes les éditions: «Tout ce qu'il y a de créatures au monde, tout l'ordre de la nature et celui de la grâce, toute la conduite de la Providence, *tend* à ôter de nos âmes ce qui est contraire à Dieu. Car jamais nous n'arriverons à Dieu, que nous n'ayons corrigé, retranché, détruit, soit en cette vie, soit en l'autre, tout ce qui est contraire à Dieu»[1]. Cette phrase a été relevée par Henri Bremond: «concession importante à l'humanisme dévôt»[2]. Le Père Aloys Pottier renchérit: «Où sera l'humanisme dévôt s'il ne se trouve pas dans ces lignes?»[3] et le P. François Courel commente: «Perspective optimiste et humaniste de Lallemant. L'ordre de la nature et celui de la grâce vont dans le sens de notre divinisation. Il ne faut pas oublier, certes, que la nature, si elle n'est pas «mauvaise», est viciée en nous de façon très profonde: «Sans la grâce, dans l'état de nature corrompue où nous vivons, tout est vicieux en nous et la plupart de nos actions sont mauvaises et souvent damnables». Mais au delà de ce «fond» perverti, le mystique découvre la grâce, et là est la source de son optimisme: en approfondissant la connaissance de la misère humaine, on parvient à quelque chose d'encore plus intime, qui est le rayonnement direct de la présence de Dieu, C'est ce qu'exprime l'image du puits bourbeux que Lallemant développe un peu plus bas»[4]. Donnons donc cette image pour voir si elle

---

[1] Troisième principe: La pureté de coeur; chapitre premier: Sa nature et ses propriétés; article premier: En quoi consiste la pureté de coeur. F. COUREL, *La vie e la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant de la Compagnie de Jésus* (Paris 1959) 139.

[2] H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (Paris 1926) V 37.

[3] A. POTTIER, *Le Père Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps* (Paris 1928) II 25.

[4] COUREL 139 renvoyant aux pp. 183 et 140.

explique la phrase qui nous intéresse: «Imaginons-nous un puits bourbeux dont on tire incessamment de l'eau: au commencement, ce qu'on en tire n'est quasi que de la boue, mais à force de tirer, le puits se purifie et l'eau devient plus claire; de sorte qu'à la fin on en tire de l'eau fort belle et cristalline. De même travaillant sans cesse à purger notre âme, le fond se découvre peu à peu et Dieu y manifeste sa présence par de puissants et merveilleux effets qu'il opère dans l'âme, et par elle pour le bien des autres». Est-ce notre puits bourbeux qui se purifie lui-même et tend à ôter la boue qui nous empêche de voir Dieu? Non, évidemment. C'est à *nous* de faire effort et de tirer de l'eau. Si nous devons travailler sans cesse à purger notre âme, c'est donc que l'ordre de la nature ne tend pas à ôter de nos âmes ce qu'il y a de contraire à Dieu. Loin de là. Dans la pensée de Lallemant, l'état de nature corrompue où nous vivons nous contraint à un effort continuel si nous voulons rendre possible l'action de Dieu en nous. La seconde phrase, introduite par *Car,* exprime la pensée souvent répétée de Lallemant: «jamais nous n'arriverons à Dieu... que *nous* n'ayons détruit... ce qui est contraire à Dieu». La première, qui s'y oppose absolument, n'est pas authentique.

Un peu de réflexion sur le contexte nous fera trouver le mot que le typographe a mal lu. Lallemant s'adresse à des jésuites qui ont fait récemment «la grande retraite». Le Principe et Fondement des Exercices Spirituels de saint Ignace les a longuement occupés: l'homme est fait pour Dieu, les créatures sont faites pour l'homme. A lui de s'en servir pour aller à Dieu. A vrai dire, le chapitre de la Doctrine intitulé: Imiter Notre Seigneur dans la séparation de toutes les créatures [5] est plein d'exagérations malheureuses, mais il dit bien ce que pense Lallemant: «Puisque les créatures ne servent qu'à augmenter notre misère... Nous ne devrions travailler qu'à nous séparer des créatures». Ce refus d'un usage possible des créatures mutile le Fondement des Exercices: «L'homme doit user des créatures dans la mesure où elles lui sont une aide et s'en abstenir dans la mesure où elles lui sont un obstacle». C'est vrai, dira Lallemant, mais, pratiquement, les créatures ne servent qu'à augmenter notre misère. Mieux vaut s'en séparer le plus possible. Nous ne pouvons malheureusement nous en passer, mais du moins corrigeons, retranchons, détruisons tout ce qui est contraire à Dieu, car tout ce qu'il y a de créatures au monde doit servir à ôter de nos âmes ce qui est contraire à Dieu. Telle est certainement la pensée de Lallemant. L'étonnement des connaisseurs devant le texte imprimé: «tout ce qu'il y a de créatures *tend à* ôter de notre âme ce qu'il y a de contraire à Dieu» vient du caractère insolite d'une telle affirmation[6]. En effet, elle est non seule-

---

[5] Ibid. 315.
[6] Ibid. 299.

ment insolite mais certainement inauthentique, d'abord parce qu'elle est contredite par la phrase qui suit, ensuite parce qu'elle est opposée à l'ensemble de la Doctrine. Il est pour nous certain qu'il faut lire non pas «tend à», mais «sert à». L'expression elliptique «sert à ôter de nos âmes ce qui est contraire à Dieu» pour «doit servir à», peut d'ailleurs être une abréviation de Rigoleuc, à qui ces formules vigoureuses plaisent particulièrement: «Loin d'ôter de la force aux enseignements de son Instructeur, il leur en a plutôt ajouté», dit l'éditeur Pierre Champion. Quoi qu'il en soit dans le cas présent, l'erreur du typographe est manifeste. A nous de lire «sert à» au lieu de «tend à», pour rétablir l'exactitude de l'affirmation et la logique du raisonnement: sans la pureté de coeur on ne peut «arriver à Dieu», et la pureté de coeur suppose la *garde du coeur* et de continuels sacrifices.

C'est l'occasion de nous interroger sur la place attribuée par le Père Aloys Pottier dans sa reconstitution du texte intégral de la Doctrine (édition de 1936) au traité de *La garde du coeur.* Le traité original et complet était-il intitulé, comme le suggère le Père Julio Jiménez, *Le pur amour?* [7] C'est probable: Champion, dans sa premiére édition des oeuvres de Rigoleuc, avait laissé ce titre en tête du troisième traité, mais, se rendant compte qu'il dépassait le contenu, il le supprima dans la troisième édition, «revue, corrigée et augmentée», où on lit tout simplement *De la garde du coeur.* En effet, dans les notes prises par Rigoleuc au Troisième An, sous le titre général *Le pur amour,* devaient venir deux titres particuliers: *De la garde du coeur* et *De la pureté du coeur.* Rigoleuc ayant enlevé de son recueil le premier traité, *De la garde du coeur,* pour le communiquer aux Ursulines, il n'est resté dans le manuscrit parvenu à Champion que le second, *De la pureté du coeur,* demeuré seul sous le titre général *Le pur amour.* Pottier a restitué à la Doctrine la partie enlevée par Rigoleuc, mais il l'a mise à la seconde place au lieu de la mettre à la première comme la logique le suggérait: la garde du coeur est le moyen nécessaire pour arriver à la pureté du coeur et par là au pur amour: «Voici de quelle manière les commençants doivent pratiquer la garde du coeur» [8]. Les brèves notes prises l'année précédente par Surin supposent également le même ordre: il est question de la garde du coeur dans l'article 2 et l'article 3 du chapitre I, puis de la pureté du coeur dans tout le chapitre II. Or c'est à propos de la pureté du coeur que se manifeste l'optimisme surnaturel de Lallemant. Cet optimisme n'est pas le résultat de spéculations théologiques, mais celui d'une expérience personnelle: «le fond se découvre peu à peu et Dieu y manifeste sa puissance». C'est une conviction qu'il présente avec insistance sous une

---

[7] J. Jiménez, *En torno a la formación de la «Doctrine spirituelle» del P. Lallemant.* AHSI 32 (1963) 268-269.

[8] Ch. I, art. fin.

forme paradoxale et quelque peu polémique: "La voie la plus courte et la plus sûre pour arriver à la perfection, c'est de nous étudier à la pureté du coeur plutôt qu'à l'exercice des vertus, parce que Dieu est prêt de nous faire toutes sortes de grâces pourvu que nous n'y mettions point d'obstacle. Or c'est en purifiant notre coeur que nous retranchons ce qui empêche l'opération de Dieu. De sorte que les empêchements étant ôtés, il n'est pas concevable combien Dieu opère en l'âme d'admirables effets. Saint Ignace disait que les saints eux-mêmes mettaient de grands obstacles aux grâces de Dieu» [9]. En faisant appel à l'autorité de saint Ignace, Lallemant le tire à lui et justifie sa méthode, qui n'est pas exactement celle de saint Ignace. Tous les saints, à vrai dire, sont d'accord pour confesser qu'ils mettent de grands obstacles aux grâces de Dieu, mais cela ne veut pas dire qu'il faille nous étudier à la pureté du coeur plutôt qu'à l'exercice des vertus. Nous percevons aussi la polémique dans les lignes qui suivent: «le démon... nous laisse faire quelques actes extérieurs de vertu, nous accuser en public de nos fautes, servir à la cuisine, aller aux hôpitaux et aux prisons, parce que nous nous contentons quelquefois en cela et que cela sert à nous flatter et à empêcher les remords intérieurs de la conscience». Lallemant a raison, mais pourquoi introduire ici le démon et prendre précisément pour exemples les «exercices de vertus» que la Compagnie de Jésus fait pratiquer même aux prêtres en troisième probation: «insister sur la formation du coeur en s'exerçant à des choses spirituelles et corporelles qui peuvent développer davantage l'humilité et le renoncement à tout amour sensuel, à la volonté propre, au jugement propre, une plus grande connaissance et un plus grand amour de Dieu notre Seigneur» [10]. Lallemant, ici et ailleurs, déplace l'accent: «moins d'exercices et plus d'intériorité», ce qui s'entend et se justifie dans le cadre du Troisième An, mais constitue précisément sa doctrine personelle: Quand le coeur est bien purgé, Dieu remplit l'âme et toutes ses puissances, la mémoire et la volonté, de sa sainte présence et de son amour. La pureté de coeur conduit normalement à l'union divine.

La même pensée sera reprise avec plus de lyrisme dans le commentaire sur les dons du Saint-Esprit: «Par la grâce sanctifiante, Dieu se fait dans l'âme comme une citadelle où il est retranché. Par la paix, il fait comme une sortie et s'empare de toutes les facultés, les fortifiant si puissamment que les créatures ne peuvent plus les venir troubler. Ainsi les saints sont aussi unis à Dieu dans l'action que dans l'oraison et les plus fâcheux accidents ne les jettent point dans le trouble»[11]. Il avait dit la

---

[9] Même article, paragraphe 2.

[10] IGNACE DE LOYOLA, *Constitutions de la Compagnie de Jésus*. V, 2, 1 = n° 516.

[11] La docilité à la conduite du Saint Esprit; ch. V: Des fruits du Saint Esprit; art. 2: des fruits de charité, de joie et de paix.

même chose d'une manière plus scolastique dans *L'idée de la perfection*; section 1: De la perfection en général; ch. 3: L'exercice des vertus les plus nécessaires pour la perfection, art.1: De la foi, n. 4: «Quand Dieu veut se rendre parfaitement maître d'une âme, il commence par gagner l'entendement, lui communiquant une foi excellente. De là il descend dans la volonté, puis dans la mémoire, dans l'imagination, dans l'appétit concupiscible et dans l'irascible, gagnant peu à peu toutes ces facultés. Ensuite il passe aux sens et aux mouvements corporels, et de cette manière il vient à posséder entièrement l'intérieur et l'extérieur. Et tout cela s'opère par la foi, qui contient toutes les vertus éminemment, comme parlent les théologiens, et qui est le premier mobile pour les faire agir. C'est pourquoi nous devons nous rendre l'exercice de la foi familier, et nous conduire par elle dans toutes nos actions». Remarquons que cette foi excellente, communiquée par Dieu, requiert des exercices continuels. Présence active de Dieu dans l'âme, reconnue par la foi, favorisée par toutes les vertus, voilà le fondement de l'optimisme de Lallemant et de sa doctrine spirituelle. L'image du puits bourbeux prend toute son importance dans un tel contexte. Ce n'est pas en approfondissant la connaissance de la misère humaine — aspect pessimiste —, mais en croyant à la présence active de Dieu dans notre être le plus intime que nous aurons le désir et le courage d'écarter la boue qui nous en cache la vue et, à mesure que nous découvrirons son visage dans le miroir de notre âme purifiée, notre désir de l'atteindre augmentera et l'action de Dieu lui-même étendra son règne sur toutes nos puissances.

La vie spirituelle de Lallemant a pour principal ressort cette foi en l'activité de Dieu en lui. Nous savons que dès son enfance le Seigneur lui avait fait sentir cette présence, à laquelle sa génerosité juvénile répondait avec une fidélité de tous les instants. De là les ascensions précoces et toujours plus élevées vers l'union divine.

Telle n'avait pas été au début la voie d'Ignace de Loyola. C'était un converti, et le point de départ de son ascension spirituelle fut la découverte de Dieu dans le Christ de l'Evangile. C'était la voie de saint Paul, tandis que celle de Lallemant est celle de saint Jean: non pas une découverte et une conversion mais l'accueil continu d'une lumière grandissante. Ces deux voies se rejoignent évidemment et se fondent d'autant plus intimement que le progrès est plus grand de part et d'autre, mais l'histoire et le tempérament des hommes expliquent la différence de leurs méthodes dans l'enseignement des voies de Dieu. La mystique «johannique» a toujours tendance à un certain dualisme: lumière et ténèbres, pur et impur. Cette absence de nuances, cette manière tranchante, fait la force et la difficulté de la doctrine spirituelle du Père Lallemant. Prise dans son ensemble et corrigée par elle-même, elle nous transmet une expérience entraînante. C'est à la fois un témoignage et une exhortation véhémente.

SUMMARY

This note completes the author's articles which appeared in the *Dictionnaire de Spiritualité* (Lallemant, Louis, S.I.) and in this journal (*Autour d'un billet inédit et de la Summa Vitae du P. Louis Lallemant, S.I.* AHSI 45 [1976] 291-305). Among the numerous typographical errors in the first edition of *La Doctrine Spirituelle* by Fr. Louis Lallemant, which appeared sixty years after his death, there is one which has so far eluded editors, commentators, and translators and which makes L say precisely the opposite to what he thought. It is the word *tend* in the sentence, «All creatures in the world, all the order of nature and of grace, all the dispositions of Providence, tend [*tend*] to separate from our souls that which is contrary to God». The optimism of this affirmation is in effect contradicted even by the reason which is given in the following sentence, which ends with the same words: «For we shall never arrive at God without having corrected, denied, and destroyed, either in this life or the next, that which is contrary to God». Dwelling on the first sentence, commentators have seen a «Christian humanism» which is not at all that of Fr. Instructor. In his work, instead, there is an insistence on the consequences of sin in [human] nature which is a veritable pessimism, Augustinianism perhaps but definitely opposed to Christian optimism. On the other hand, throughout the Doctrine Spirituelle, a mutilated collection of notes taken during tertianship by Fr. Jean Rigoleuc, a «path» [«conduite»] is found leading to pure love based on confidence in the action of grace in a heart which is striving to correct itself: «All the creatures of the world... serve [*sert*] to separate from our souls whatever is contrary to God»: that is what Lallemant taught and what Rigoleuc would have noted down. That is, indeed, the very Foundation of St. Ignatius' Exercises: «man must use all created things insofar as they help him come to God», but one sees the deviation which Lallemant has introduced into the thought of St. Ignatius: the *tantum quantum* has become an absolute. The experimental optimism of Lallemant, which for a long time had been rewarded with mystical graces, makes little of creatures. He has progressed towards God from his childhood and he is sure that God will give the same grace to whoever seriously guards his heart and patiently cultivates purity of heart: he will arrive at pure love. Few other spiritual authors would have dared to make such a generous promise.

THE JESUIT EMBLEM BOOK IN 17th CENTURY PROTESTANT ENGLAND

G. RICHARD DIMLER, S.J. - Fordham University, New York.

While English Jesuit missionaries trained on the continent were surreptitiously returning to their homeland from houses of study and seminaries at St. Omer and the English College in Rome, the Jesuit emblem book was likewise making its entrance into England. The new literary mode, the emblem book, introduced through Alciati's *Emblematum Liber* (1531), had long been an influence on the continent, particularly in the Lowlands, Germany and France, and to a lesser degree, Italy and Spain[1]. Moreover, the emblem book had formed a close alliance with the invention of the printing press and had swept across the Rhine, the Seine, the Oder, and the Mosel from its initial birthplaces in Augsburg and Mainz. The union of word and picture, first intimated in knightly heraldry, and continued on coins, family escutcheons and armorial designs, blossomed into full reality in the emblem.

The Society of Jesus was deeply influenced by this new literary phenomenon. Jesuits gradually realized the emblem's potential as a means to «propagandize» (in Praz's words), to refresh man's spirit, to spread the new Ignatian vision of the universe, and to give glory to God[2]. However, Jesuits did not merely propagandize with their emblem books. With their considerable erudition and profound training in classical literature and mythology, they quickly produced books which expounded the nature, purpose and philosophi of the emblem. Few of the great emblem theoreticians surpassed the erudition and penetrating analyses of the emblem by such Jesuit minds as Pierre Le Moyne, Claude-François Menestrier, Joseph Jouvancy, Jakob Masen and Nicolas Caussin[3]. Moreover, it was the Jesuit Bohuslaus Balbinus's

---

[1] For discussion of emblem literature, cf. W.S. HECKSCHER and K.A. WIRTH, *Emblem* in *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte* V (Stuttgart 1959) col. 86f.; Mario PRAZ, *Studies in Seventeenth Century Imagery* (Rome ²1964) (= Sussidi Eruditi 16); Albrecht SCHÖNE, *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts* (Stuttgart 1967); Peter DALY, *Literature in the Light of the Emblem* (Toronto 1979).

[2] Cf. PRAZ, *Studies* 169f., Heribert BREIDENBACH, *Der Emblematiker Jeremias Drexel S.J. (1581-1638). Mit einer Einführung in die Jesuitenemblembücher.* (Diss. Urbana, Illinois, 1970); Rosemary FREEMAN, *English Emblem Books* (New York ²1970) 173f.; the author's bibliographies in the AHSI, 1976-80; the *Egg as Emblem: Genesis and Development of a Jesuit Emblem Book.* Studies in Iconography 2 (1976) 85-106 and forthcoming articles in the Jahrbuch für Internationale Germanistik, *The English Emblem Book and the European Context* (ed., Peter M. DALY) and *Jesuit Emblems: Implication for the Index Emblematicus* in *The European Emblem* (Waterloo 1980) 109-120.

[3] PRAZ, Studies 177f., BREIDENBACH, *Drexel* 57f.

reference to Andreas Alciati as «emblematum pater et princeps» which has perdured over the ages[4]. The most popular emblem book of the 17th century was written by a Jesuit, Hermann Hugo (1588-1629). A man of great culture and background, confidant of generals and kings, Hugo began to write his famous *Pia Desideria* while on a trip to Spain with the Duke of Aerschot in 1621[5], Hugo first conceived of writing the *Pia Desideria* about 1620 while he was prefect of studies at the Jesuit college in Brussels. Between 1621 and 1623 Hugo completed his book during years crowded with trips to Spain and Rome when he served as a chaplain in Spinola's armies. The *Pia Desideria* was finally published in Antwerp in 1624 after considerable delay and procrastination on the part of superiors. It is a testimony to Hugo's courage and tenacity that this book, whose only rival among influential emblem books in that of Alciati himself, could have been written under such difficult even hazardous circumstances.

The *Pia Desideria* combines the traditional three stages of the soul's progress toward God, as first developed by St. Bernard, with the Cupid-Psyche tradition, a literary mode, which at that time was very popular in the Lowlands[6]. The Cupid-Psyche topos had already been fully developed in the influential Dutch emblem book, the *Amorum Emblemata* by Otto Vaenius, published in Antwerp in 1608. The progression of the soul toward God in three stages, the via purgativa , the via illuminativa, and the via unitiva, corresponds to the three books of the *Pia Desideria*. These two book, the *Pia Desideria* and the *Amorum Emblemata*, became the most popular emblem book of early 17th century Europe.

It was Vaenius's subsequent transformation of Cupid and Psyche into the figures *Anima* and *Amor Divinus* in his *Amoris Divini Emblemata* (1615), which proved to be so significant for Hugo's book. Hugo took over the *Amor Divinus-Anima* topos from Vaenius and in the 45 plates which illustrate his book, there is constant dialogue and spiritual conversation between these two figures[7]. Hugo further transformed Vaenius's emblematic topos by basing the dialogue, mottos and poetic epigrams of the *Pia Desideria* on citations from sacred scrip-

---

[4] Karl Josef HÖLTGEN, *Francis Quarles 1592-1644. Meditativer Dichter. Emblematiker. Royalist. Eine biographische und kritische Studie* (Tübigen 1978) 201. (Buchreihe der Anglia Zeitschrift für Englische Philologie 19); Albrecht SCHÖNE, *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock* (München [2]1968) 24. G. Richard DIMLER, *The Imago Primi Saeculi: Jesuit Emblems and the Secular Tradition*. Thought 56 (1981) 433-448.

[5] Mark Carter LEACH, *The literary and Emblematic Activity of Hermann Hugo, S.J. (1588-1629)* (Ann Arbor, Michigan 1979) 127.

[6] LEACH 117f.

[7] Cf. especially the 15 plates accompanying *Liber Primus Gemitus Animae Poenitentis* in *Pia Desideria libri III. Mit einer Einführung von Ernst Benz Emblematiches Cabinet* (New York 1971). This in a reprint of the Antwerp 1632 edition.

ture, in particular the Psalms, the Song of Songs and the four Gospels. Hugo also introduced numerous references from Greek and Latin literature and mythology, much to the dismay of his Anglican translator, Edmund Arwaker — of whom we shall learn more later — and concluded his lengthy epigrams with a long series of references to the Church Fathers and the Bible.

Hugo's book proved to be immensely popular not only in continental Europe, but, what is more to our purpose, in the 17th century England which had long since broken with Roman Catholicism by the time the *Pia Desideria* was published in 1624. The following year James VI's reign came to an end (1603-25) and the fateful Charles I ascended the throne (1625-1649). During the latter's reign some seven Jesuits were martyred[8].

Paradoxically, it was during Charles I's reign, when Hugo's fellow Jesuits were being hanged, drawn and quartered for their faith, that his famous book was beginning to make its influence felt in England. Edward Benlowes, a converted Anglican and radical Anti-Catholic, who had been educated at Cambridge, encountered Hugo's text during a visit to Antwerp while touring Europe in the years 1627-1630. Charles Benlowes, Edward's brother, had been educated by the Jesuits at St. Omer and Douay[9]. Edward Benlowes introduced to Francis Quarles both the *Pia Desideria* and the *Typus Mundi*. The *Typus Mundi* was an emblem book produced by the Jesuit teachers of rhetoric at the Antwerp Jesuit college in 1627[10]. Francis Quarles, a hitherto Protestant English writer of some note, adapted the *Pia Desideria*, and its plates (done by Boetius A. Bolswert) and produced his work, *Emblemes* (1635). *Emblemes*, a rather free adaptation of the *Pia Desideria*, rapidly made Quarles famous throughout England.

Quarles's emblem book became the most popular and influential book in all of 17th century England, rivaling even the scope and popularity of the *Pia Desideria* on the continent. It went through some 50 further editions based on the *editio princeps*[11]. The basic structure ot the *Pia Desideria* was taken over by Quarles and became books III-V of the *Emblemes* whereas the Typus Mundi greatly influenced books I and II[12]. The plates of the *Pia Desideria* represent, in the main, conversations between *Anima* and *Amor Divinus* (Jesus), whereas the *Typus Mundi* has a greater variety of themes based on the temptation of Eve in the Garden and Satan, the triumphant one. Scholars have established

---

[8] William V. Bangert, S.J., *A History of the Society of Jesus* (St. Louis 1972) 231f.
[9] Höltgen 184.
[10] Freeman 117; Höltgen 227.
[11] Höltgen 196.
[12] Gordon S. Haight, *The Sources of Quarles's Emblems.* The Library 16 (1935) 188f.

that all but ten of the 79 picturae in Quarles's work stem from these two Jesuit emblem books[13].

The impact of the *Pia Desideria* on English literature is still being assessed by scholars. Although Quarles's *Emblemes* in by no means a translation of Hugo's book in the strict sense, nevertheless many of Hugo's motifs and allusions can be found in Quarles. In 1639 Quarles expanded his *Emblemes* into a larger edition, *Emblemes and Hieroglyphikes of the Life of Man.* (London 1638). An initial printing of 2,000 copies was followed by another 3,000 in 1640[14]. Quarles's book went through some 37 editions up to 1850[15].

Quarles's debt to the Jesuit emblem book was great indeed. The way in which he used his Jesuit sources touched his audience deeply. His adopted symbols offered the English reader something which appealed to them — the desire of the individual soul for union with God couched in personalist terms and in biblical metaphor. Although Praz severely criticizes Quarles as a poet, it cannot be gainsaid that his books enjoyed enourmous popularity and influence in 17th century England[16].

From a theological and confessional standpoint Quarles made no essential alterations in the original Jesuit texts. Even the famed meditative structure of Ignatius's *Spiritual Exercises*, in which the *Compositio loci*, the use of memory, will and understanding, and the soul's concluding colloquy with God, play such an important role, finds resonances in Quarles. Even the *Pictura* offers an immediate parallel to the Ignatian *Compositio loci* where Ignatius asks the soul to imagine in vivid terms the scene to be contemplated.

Hugo's book continued its influence even into the latter part of the 17th century. However, Edmund Arwaker, an Anglican priest and the Archdeacon of Armagh, criticized Quarles's book in the Preface to his own translation of Hugo in 1686, *Pia Desideria: Or Divine Addresses, in Three Books* (London 1686): «Mr. Quarles only borrowed his emblems, to praefix them to much inferiour sense»[17]. Thus Quarles's use of Hugo's plates was discovered as early as 1686. Arwaker also used copies of Bolswert's plates, but his text is closer to a translation than is Quarles's. Scholars have somewhat overharshly criticized Arwaker's translation for being pedantic, monotonous and boring and for his use of rhyming couplets which alter the meanings in certain sections of the *Pia Desideria*. Rosemary Freeman's claim that Arwaker's translation of Hugo was an afterthought and probably stimulated by Quarles's

---

[13] FREEMAN 117f.; PRAZ 158-9.

[14] HAIGHT, *The Publication of Quarles's Emblems.* The Library 15 (1935(108-9.

[15] FREEMAN 114.

[16] PRAZ 163.

[17] For further discussion on Arwaker, cf. my forthcoming article in *The English Emblem Book and the European Context*. (Ed. P.M. DALY).

popularity is questionable[18]. A distinct impression one gains from Arwaker's statements in his Preface is of a conscious, deliberate undertaking for a specific religious purpose.

Quarles was less faithful to the original text of Hugo and, as a consequence, he could be more an experimenter in poetic forms. Although Quarles helped to establish in England the baroque devotional form of the *Amor Divinus-Anima* type (Quarles worked from the plates whereas Hugo's text preceded illustrations by Bolswert), his book should be analysed along with Arwaker's if one wishes to appreciate the reception in England of a book such as Hugo's. To discover what specific changes an Anglican priest such as Arwaker might make in a Jesuit emblem book, or why ultimately a book such as the *Pia Desideria* proved to be so popular in England, we must first look more closely at the Arwaker translation.

Arwaker purports to be a conscientious translator. He states in his Preface that «... variations and additions may be known to the English reader by their being printed in the Italick Character». However, this is confusing to the reader since he also italicizes not just variations but words he considers to be of importance. He is not a literal translator. His work might best be characterized as a paraphrase of the original Latin, although it generally adheres more closely to the sense of the original than does Quarles's. Moreover, Arwaker simplifies and drastically shortens Hugo's lengthy poetic passages. In addition, he cites only one author in syncopated form from the many commentaries in the *Pia Desideria*[19].

Did Arwaker make any substantive changes in Hugo's work in order to make it more suitable for the Anglican audience? Do we find traces in Arwaker of distaste for Roman Catholic dogma and theology? Did the *Pia Desideria* appeal to the Anglican audience because of its stress on an interpersonal, subjective pietistic spirituality rather than on a more doctrinaire credal Catholicism? In his Preface, Arwaker provides us with some clues to the answers. He criticizes Hugo above all for being:

> «... a little too much a poet, and inserted several fictitious stories in his Poeme, which did much lessen their gravity, and very ill become their devotion; and which, indeed, would take from them that prevalency which they ought to have, as serious Addresses from the Soul to God, over the affections of all that read them»[20].

---

[18] Freeman 206.

[19] He most frequently cites Augustine (12) Ambrose (8) Bernard (5) Chrysostom (3) Jerome and Gregory the Great (2).

[20] References are to *Pia Desideria Or, Divine Addresses, in Three Book* (London ²1960).

Arwaker's outlook, which can best be described as devotional and non-doctrinaire, is clear from the initial paragraph of his Preface. He indicates that the task of translating Hugo from the Latin was suitable to his calling as a clergyman and for the *Pia Desideria's* «divine» sense. To increase the devotional element in Hugo's book, Arwaker simplifies many of his more abstruse references. In particular he substitutes scriptural references for classical ones. As an example, he inserts the story of the Prodigal Son in Book II, 1, p. 80 in place of the original reference to Phaeton as an example of «Mens desiring Liberty in choosing». In Book III, 2, p. 162, he replaces the references to Cydippe's deception by Acontius with Eve's tempation by the Serpent.

With regard to doctrinal issues, Arwaker found Hugo generally acceptable. Arwaker's statement in the Preface to his book is to the point:

> «Tis true the Title-page in the Latine declares him of the Society of Jesus, but his Book shews nothing of his Order, or particular Opinion in Religion, but that he is an excellent Christian in the main: and indeed he seems to me to have designedly avoided all occasion of offence to his Readers of different judgment; for tho in the fourteenth Poem of the first book he had a fair opportunity of mentioning Purgatory, he wholly declines it, and takes no notice at all of such a place. And in the twelfth Poem of the third Book he says nothing of Transubstantiation, tho he had occasion to mention the Sacrament of the Eucharist».

Arwaker in his translation invariably replaces any references Hugo made to classical and mythological themes with scenes and figures from the Bible. In general, he accepts the theology of the *Pia Desideria*. However, he would have rejected the Catholic doctrine on transubstantiation and purgatory as he states in his Preface. He personalizes Hugo's work and adds a devotional element particularly in the final couplets. Thus we might characterize his English translation as being more affective, pietistic, and subjective than the original Latin. His devotional attitude toward Hugo's text is reminiscent of that «dissociation of sensibility» so characteristic of later 17th century English literature, that disjunction of thought and feeling which allows arwaker to «reform» Hugo's text along the lines of Anglican sensibilities. Arwaker accepted Hugo's doctrinal concepts in the main, but he tranformed the more objective and impersonal poetic diction of Hugo into an emotional, pietistic vocabulary more acceptable and appealing to late 17th century Anglican sensibilities.

Two other Jesuit writers from the continent became quite popular in 17th century England, Hieronymus Drexel (1581-1638) and Etienne Luzvic (1567-1640). Drexel's *Considerations Upon Eternitie* translated by Ralph Winterton (1600-1636) in 1632 proved to be quite popular and

went through some 27 editions up to the time of Drexel's death[21]. The first edition was published in 1620 in Munich under the title *De Aeternitate Considerationes.* Drexel's *Gymnasium Patientiae* (Munich 1630) was translated by R.S. and Roger Daniel in Cambridge, 1640, as *The School of Patience* and reprinted in 1659. The *Aeternitatis Prodromus* (Munich 1628) was translated by William Croyden in 1642 as the *Forerunner of Eternitie.* Three other emblem books by Drexel appeared in English translation. *The Angel-Guardian's Clock (Horologium Auxiliaris Tutelaris Angeli,* Munich 1622) appeared in 1650 through an anonymous translator; *The Christian Zodiak (Zodiacus Christianus,* Munich 1618) appeared in 1633 without plates but in London, 1647, with plates. and finally, *The Considerations of Drexelius Upon Death* appeared in 1699[22].

Drexel was court-preacher for the prince-elector Maximilian and was one of the most prolific writers of his time. Even before the Swedish forces invaded Bavaria in 1632 he had written 14 devotional books in Latin which were later translated into German. One year after his death in 1641 three Munich publishers had printed the astounding total of 158,700 Drexel books[23]. Translations appeared in Flemish, English, French, Spanish, Italian, Russian, Polish and Czech. A Drexel anthology even appeared in English as late as 1885 through Reverend William H. Cleaver, *Spiritual Readings From Jeremy Drexelius.* Even Drexel's *Sunflower (Heliotropium)* retained its popularity, and was later translated by Reginald Shutte in 1863 and went through a further four editions as late as 1884.

Drexel's appeal to a Protestant audience in the 17th century can be largely attributed to his treatment of such themes as: Man's individual purpose in life, *Sub Specie Aeternitatis (Considerations),* in light of God's will (*Sunflower*), the vanity of life and the proximity of death (*Forerunner*), and the problem of human suffering (*School of Patience*). None of these themes in Drexel's emblem books touched upon dogmatic controversies or specific disputes between Catholicism and English Protestantism and such sensitive issues as: papal supremacy, confession, transubstantiation and sacramental theology. Rather, Drexel's books are deeply rooted in the Bible. The *Sunflower* alone has some 321 citations from the Old Testament and 124 from the New Testament[24].

---

[21] Cf. the Bibliographical Appendix.

[22] My colleague, Professor Peter M. Daly of McGill University, has informed me of the existence of this work which the Huntington Library has given a modified Wing number of D.216AA.

[23] BREIDENBACH 180f.

[24] BREIDENBACH 3.

Biblical references and symbolism had an obvious appeal to the 17th century Protestant and it has been argued that the Bible is the primary poetic influence on the major devotional poets of the century — Dunne, Herbert, Vaughan, Traherne and Taylor[25]. This new focus on scripture brought about as a result of the Protestant Reformation produced a specifically biblical poetics in 16th and 17th century English literature. Drexel's and Hugo's works were not only deeply embedded in the Bible but also more importantly were non-controversial in their theology. Thus they touched the Protestant spirit both poetically and devotionally. The universal appeal of the Jesuit emblem books of the type and thematic character of the *Pia Desideria* where Eros and Anteros were transformed into earthly and heavenly love, and the *Typus Mundi* with its biblical bases, as well as the numerous Drexel books which emphasized the themes of vanity, death, sin, hell, individual choice in the light of God's will and the fragility of existence, could not help but elicit enthusiasm from English Protestants.

The mysterious Jesuit, Henry Hawkins (1577-1646), translated Etienne Luzvic's *Le coeur devot* (Douay 1627) into English in 1635. Hawkins came from an English family of great antiquity and devotion to the Church[26]. He studied at St. Omer and the English college in Rome, and following his ordination to the priesthood in 1613, he entered the Society of Jesus in 1615. In 1618 Hawkins returned to England as a missionary, was captured and imprisoned. His book, *Partheneia Sacra* (1633) is possibly the only bona fide Catholic emblem book written in England in 17th century. It reveals a structural dependency on his Luzvic translation, *The Devout Heart* (Rouen 1635). *Le coeur devot* is a devotional manual written in the tradition of Ignatian spirituality. As in the *Pia Desideria* the triple path of the soul's progress toward God through the purgative, illuminative and unitive ways is also present. But the emphasis is on the human heart and its preparation for the visitation of its spouse, Christ.

Previous publishers had combined the 1627 edition of Luzvic's book with another Jesuit book by Etienne Binet, *Les saintes faveurs* (1626). Binet's book contained 20 plates from Anton Wierix's *Cor Jesu Amati Sacrum* (1600). Charles Musart (1582-1633), a French Jesuit, translated the work into Latin, and it is this Latin translation which Hawkins translated into English. Each emblem in Hawkin's translation is proceded by a short introductory hymn, (composed by Hawkins) followed by an «Incentive», a «Preamble to the Meditation», the proper

---

[25] Barbara Kiefer LEWALSKI, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric* (Princeton, N.J. 1979), 5.

[26] For further discussion on Hawkins, cf. FREEMAN 173f. and Wolfgang LOTTES, *Henry Hawkins and Partheneia Sacra*. Review of English Studies 26 (1975) 144-53 and 271-86.

and finally a brief «Colloquy». The structure in Binet's book and Hawkins's subsequent translation carry over into the *Partheneia Sacra*[27].

The *Partheneia Sacra* contains 24 emblem and devices all of which are concerned with devotion to the Virgin Mary. On the frontispiece of the *Partheneia Sacra* each of the subsequent 24 emblems is anticipated by a garden scene where we view a variety of flowers such as; the lily, the rose, the violet, the heliotrope, among others[28]. The garden also picture bees, the nightingale, moon, dew, and so forth. All of these elements from the frontispiece recur in each of the later emblems and devices Hawkins uses in each chapter. Each of the 24 «symbols» has an identical structure which is divided into nine parts: two pictures (devise and embleme), a poem (poesie), and six pages of prose which include the character, morals, essay, discourse, theorie, and apostrophe. The two symbols in the appendix are restricted to the devise, morals, character, embleme and poesie. The «character» introduces the subject matter, employing similes and metaphors from the Bible, mythology, music and the fine arts to awaken interest in the «devise».

The «morals» section is a commentary on the motto of the «devise». It attempts to stimulate the mind through various question in a first attempt at establishing a connection between the Virgin Mary and the symbol. Here Hawkins places en emphasis on the Ignatian use of the senses. One detects here the Ignation stress on contemplating the divine mysteries by means of man's senses, an idea developed at length in the *Spiritual Exercises*.

The «discourse» in the *Partheneia Sacra* is the central section because here the symbol is interpreted and applied typologically with special reference to the emblem which follows immediately. The symbols are always applied to Mary and are intended for theological and doctrinal elucidation. «The theory» and the «apostrophe» recapitulate in the form of a meditation in three points the entire «symbol». The word «theories» in the 17th century connoted the idea of meditation.

Both the devise and the emblem in the *Partheneia Sacra* portray similar icons. For example, the «deaw» devise, p. 59, and its accompanying emblem, p. 67, picture rain descending from a cloud. Symbol number 12, «the olive», p. 127f., has a picture of an olive tree in both the emblem and the devise. Despite the many prose passages surrounding each emblem, it is obvious that Hawkins wishes to adhere to the tripartite emblem structure. Each emblem has a motto, pictura, and a subscriptio («the poesie»). The poetic subscriptio is directly related to

---

[27] FREEMAN 173f. and the author's forthcoming article in the *Jahrbuch für Internationale Germanistik*.

[28] All references to the *Partheneia Sacra* are from the 1950 reprint of the first edition (Aldington, Kent 1950) with an introduction by Iain FLETCHER.

the emblem pictura, whereas the prose passages following the devise are loosely constructed, and in some ways, (aside from the «morals» which are always based directly on the motto of the devise) are more directed to an interpretation of the emblem rather than the devise. Thus the emblem itself is at the heart of each of the 24 «symbols».

The prose passage immediately preceding the emblem, «the discourse», is the basis for Hawkins's interpretation of the entire symbol's meaning. In the «discourse» he consistently employs a typological mode of thought, For example, in the discourse on the moon, p. 108f., similarities between the moon and the Virgin Mary are developed. When the moon is darkened it recalls Mary who was darkened, through her excessive humility: «For the moon, as S. Augustin sayth, is obscured either when it is under a clowd, or when ecclipsed, or when reneawed, as in the new moon: so the Blessed Virgin in this world, was thrice or three manner of wayes obscured. First, through her excessive humilitie...» (p. 10). On the other hand, the moon's brightness represents the Assumption of the Virgin into heaven and when it is partially obscured, the passion (p. 110). Hawkins's emblematic paeon to Mary stands alone in 17th century English literature.

Ashrea: Or the Grove of Beatitudes, Represented in Emblemes was published in London in 1665 by a certain «M.E.» According to Rosemary Freeman, Edward Manning, «A somewhat disreputable pamphleteer», is the possible author. But it is more likely that the Jesuit, Edward Mico (1630-1678) is the author[29]. Mico died in prison where he had been confined because of the Titus Oates plot[30]. The tone of *Ashrea* is much more Catholic than Protestant suggesting an author with a Catholic background. Ashrea is Hebrew for «grove or wood». In this emblem book each of the eight beatitudes is represented by a tree. For example, the meek are represented by an Indian fir-tree, the poor by a cornel tree. The Adam's apple tree symbolizes the merciful. The book is divided into eight sections, and each section has its own pictura, motto and prose essay which link the properties of the tree with one of the eight beatitudes.

After the restoration of 1660 English literature and life made a radical break with the past. The emblem book, as a consequence, diminished as a literary form. Although the books of Quarles and Drexel remained popular, the taste in allegory relegated the serious emblem book to a pre-1600 phenomenon. The Jesuit emblem book had by this time established itself as an important part of 17th century devotional literature

---

[29] FREEMAN 199 and Appendix 4.

[30] Henry FOLEY, *Records of the English Province of the Society of Jesus* (London 1879) 247-250., and Joseph GILLOW, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics* (London n.d.), 5-7.

In sum, the popularity of the Jesuit emblem book in England resulted from two factors: its emphasis on the biblical mode of expression and the Ignatian meditational method. Both of these factors appealed strongly to the Protestant mentality with its emphasis on the application of scripture to the individual's own situation and to the discernment of the working of Divine Providence in a person's individual religious life. Indeed, the following statement of Quarles in the preface to his emblemes: «Before the knowledge of letters, God was known by hieroglyphicks; and, indeed, what are the heavens, the earth, nay every creature, hieroglyphicks and emblems of his glory?» lies at the very center of Ignatian and Jesuit spirituality, — finding God in all creation and in all things[31].

[31] Quoted from LEWALSKI 185.

THE JESUIT EMBLEM BOOK IN ENGLAND: TO 1700
A BIBLIOGRAPHY

DREXEL, Jeremias 1581-1638 (tr Ralph Winterton, 1600-1636 and S. Dunster, 1675-1754) *Considerations upon eternitie,* London, 1632.
Cambridge 1636 (tr Winterton)
Cambridge 1639 R. Daniel (tr Winterton)
Cambridge 1641 Roger Daniel (tr Winterton)
Cambridge 1646 (tr Winterton)
Cambridge 1650 (tr Winterton)
London 1654 By Roger Daniel
London 1658 By Roger Daniel (tr Winterton)
London 1661 (tr Winterton)
London 1663 By John Redmayne (tr Winterton)
London 1672 By A.M. (tr Winterton)
London 1675 By I.R. for Thomas Rooks (tr Winterton)

HAWKINS, Henry, 1572-1646 *Partheneia Sacra* (Rouen 1633)

DREXEL, Jeremias, *The Christian Zodiak* (Rouen 1633)

LUZVIS, Etienne, 1567-1640 *The Devout Hart* (Rouen 1634) tr Henry Hawkins

DREXEL, Jeremias 1581-1638, *School of Patience* (Cambridge 1640) tr D.L. and R.S.

DREXEL, Jeremias 1581-1638, *The Forerunner of Eternitie* (London 1642) tr William Croyden

HUGO, Hermann 1582-1629 *Pia Desideria* (London 1686) tr Edmund Arwaker M.E. (= Edward Manning or Eward Mico 1630-1678), *Ashrea: or the Grove of Beatitudes, Represented in Emblemes* (London 1665).

SUMARIO

Uno de los libros de emblemas más populares que se hayan publicado es el que lleva el título de *Pia desideria*, del jesuita Hermann Hugo. El libro hizo su primera aparición en Inglaterra durante el reinado de Carlos I, cuando los jesuitas eran perseguidos y martirizados por su fe. Eduardo Benlowes, un radical anticatólico, dio con el libro de Hugo durante un viaje a Europa, en 1627. Benlowes transmitió los *Pia desideria* a Francisco Quarles, junto con el *Typus mundi*, un libros de emblemas, escrito por los jesuitas en Amberes, en 1627. Quarles adaptó los *Pia desideria*, y publicó el libro de mayor éxito en este campo, los *Emblemes*. Quarles adoptó la estructura básica de los *Pia desideria*, junto con sus grabados emblemáticos. La influencia ejercitada por el *Typus mundi* puede apreciarse leyendo los libros I y II de la obra de Quarles.

El libro de Hugo siguió teniendo éxito en Inglaterra hasta la última parte del siglo XVIII, cuando Edmundo Arwaker, un sacerdote anglicano, arcediano de Armagh, criticó la traducción de los *Pia desideria* hecha por Quarles y publicó la suya en 1686. Usó también copias de los grabados de los *Pia desideria* de Bolswert. Su traducción es mucho más literal que la de Quarles, pero no puede decirse que su obra sea una pura traducción literal de Hugo. Es más bien una paráfrasis del original latino. Simplificó y abrevió los largos pasajes poéticos de Hugo. Arwaker aceptó la mayor parte de los conceptos doctrinales de Hugo, pero tranformó la dicción poética de éste, empleando una terminología emocional y pietística, más conforme con la sensibilidad anglicana del siglo XVII.

Otros dos escritos jesuitas de emblemas fueron muy populares en la Inglaterra del siglo XVII: Jeremías Drexel y Esteban Luzvic. El interés suscitado por los escritos de Drexel entre los protestantes ha de atribuirse a su modo de desarrollar temas como el fin del hombre en el mundo, la vanidad de la vida, el sufrimiento humano. También al uso de referencias y simbolismos bíblicos. El jesuita Enrique Hawkins tradujo al inglés en 1635 el libro de Luzvic *Le coeur dévot*. Su libro *Partheneia sacra* es el único libro netamente católico de emblemas escritos en Inglaterra durante este período. Contiene 24 emblemas y dibujos en alabanza de la Virgen. *Ashrea* fue publicado en Londres por un tal «M.E.». Es probable que detrás de estas iniciales se encuentre al Jesuita Eduardo Mico, que murió en la cárcel durante el complot de Tito Oates. La popularidad del libro de emblemas del jesuita es el resultado del énfasis bíblico, empleado en la expresión, al mismo tiempo que del método de la meditación ignaciana. Ambos factores llamaron la atención de los lectores con mentalidad protestante.



THE SUMMARY REVIEW OF MATTEO RICCI'S T'IEN-CHU SHIH-YI IN THE SSU-K'U CH'ÜAN-SHU TSUNG-MU T'I-YAO

JOSEPH SEBES S.J. - Hong-Kong - Rome.

The *Tsung-mu t'i-yao*(1)* or summary reviews contained in the General Bibliography entitled *Ssu-k'u ch'üan-shu tsung-mu t'i-yao*(2) or *Summary Reviews of the General Bibliography of the Great Encyclopedia of the Four Treasuries* was completed and presented to the Ch'ien-lung emperor in the second moon of the year 1781. The material described is divided into four grand classes and forty-four subdivisions and is still recognized as the most complete and authoritative reference work in the field of Chinese bibliography. The number of titles which the chief editors commented on and reviewed for the Great Encyclopedia was approximately 10,230 of which the text of 3,450 was copied into the Great Encyclopedia in some 36,000 chüan. It is the summary reviews of the volumes not included that make up the *Tsung-mu t'i-yao*. It is here that we find Father Ricci's work discussed[1]. But before translating the summary review of it, it might be well to take a brief look at the biographical and bibliographical data of Father Matteo Ricci.

Li Ma-tou[2](3) was born in Macerata, a small town in the Marches of Ancona, in Italy, on October 6, 1552 (the year Francis Xavier died) into one of the three most prominent families in town. After attending the local Jesuit college, he enrolled, at the age of sixteen, in the University of Rome to study law. In 1571, in spite of the objection of his father, he entered the Society of Jesus. After his novitiate he studied mathematics and geography under Father Christopher Clavius (Klau) who had made great contributions to the reform of the Julian calendar. This training was to come in handy later on. With a calling to the missions in the new world Ricci left for Portugal on May 18, 1577, and thence for Goa where he arrived in the autumn of 1578. After com-

---

* The numbers in parentheses refer to the glossary of Chinese characters at the end of the article.

[1] Part 24, Philosophers class, Second subdivision of retained works of miscellaneous unclassified authors.

[2] Ricci's name in Chinese. For Ricci's biographical and bibliographical data see P. TACCHI VENTURI, S.J., *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.J.,* 2 vols. (Macereta 1911-1913); P.M. D'ELIA, S.J., *Fonti Ricciane.* 3 vols. (Roma 1942-1949); L. PFISTER, S.J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de la Chine 1552-1773.* 2 vols. (Shanghai 1932); L. GALLAGHER, S.J., *China in the sixteenth century: The Journals of Matthew Ricci.* (New York 1952).

pleting his religious training he taught, and was ordained a priest on July 26, 1580. He continued his apostolic work in Goa until 1582, when he was called to Macao by Father Alessandro Valignano[3], Visitor of the Jesuit mission in the Far East, in order to prepare himself for his future work in China.

He arrived in Macao on August 7, 1582, and started at once to learn Chinese. Up to this time Jesuits and other Christian missionaries were able to remain for only two or three days, or at most for some weeks, in interior China. In 1583, the Jesuits finally received permission from the governor-general of Kwangtung and Kwangsi provinces, Kuo Ying-p'ing(4), to establish themselves at Chao-ch'ing(5), west of Canton, where the governor-general who had the title of viceroy resided at the time. Ricci accompanied another Jesuit who had made the trip several times before, Michele Ruggieri[4], and the two men reached Chao-ch'ing on September 10, 1583. Through the assistance of the local prefect, Wang P'an(6), they soon acquired a piece of land outside the city where they built a house and a chapel, the first Jesuit mission station in China. The chapel was built in the European style. The prefect presented the establishment with two plaques, one reading Hsien-hua ssu(7) and the other Hsi-lai ching-t'u(8), both indicating that the Chinese at that time thought of the missionaries as Buddhists, since following Valignano's instructions they had adopted the Buddhist dress. The first reference to the Christian God as T'ien-chu(9) dates from this period. Through their exemplary way of life, their devotion to scholarship, and at the same time their avoidance of any obtrusive proselytizing, the two missionaries gradually succeeded in becoming respected and in making friends with the educated class. The sympathy manifested in public by the prefect greatly enhanced their prestige. Nevertheless they were also the target of xenophobia and jealousy, and of calumnies of all sorts. Ricci, once unjustly indicted, was able to prove his innocence and the calumniator was punished. Just a little later Ruggieri found it much more difficult to obtain vindication.

In his residence Ricci displayed a world map which aroused the interest of some of his visitors, especially that of Wang P'an. At their sug-

---

[3] For Valignano's life and work see J, F. SCHÜTTE, S.J., *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*. I. Band. *Von der Ernennung zum Visitator bis zum ersten Abschied von Japan*. 1. Teil: *Das Problem (1573-1580)*. 2. Teil: *Die Lösung (1580-1582)*. (Roma 1951-1958). The first Part of the first volume has been translated into English by J.J. COYNE, S.J., with the title, *Valignano's Mission Principles for Japan,* vol. 1, *From His Appointment as Visitor until His First Departure from Japan (1573-1582)*. Part 1: *The Problem (1573-1580)*. (St. Louis 1980); ID. *Die Wirksamkeit der Päpste für Japan im ersten Jahrhundert der japanischen Kirchengeschichte (1549-1560). Versuch einer Zusammenfassung*. Archivum Historiae Pontificiae 5 (1967) 175-261; ID. *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia, 1549-1650*. (Roma 1968).

[4] About Ruggieri see D'ELIA, I; PFISTER 15-21; K. LUNDBAEK, *The first translation from a Confucian Classic in Europe*. China Mission Studies (1556-1800) Bulletin 1 (1979) I-II.

gestion he copied the map, translating the names into Chinese. This was the first edition of Ricci's famous *Mappamondo* or the *Yü-ti shan-hai ch'üan-t'u*(10), printed in late 1584. No copies of this edition are extant, but the outlines are reproduced in Chang Huang's *T'u-shu pien*(11). The efforts of Ricci and Ruggieri to pave the way for more Jesuits to come to China and to penetrate other provinces, as well as the embarrassment caused by one of the few Christian converts who proved to be an impostor, increased the difficulties they met from certain officials and the populace. Ricci, however, becoming more and more familiar with the Chinese, managed to stay on for some time. The display of Western clocks(12), Venetian prisms(13), European paintings and books, unknown to China, attracted many visitors of the official and educated class. Also by the gentle and cultivated way in which he entertained his guests Ricci formed a number of friendships among them and gained much respect from those who made his acquaintance never forgetting the primary purpose for which he had come, the conversion of souls. The number of those baptized by the missionaries between 1583 and 1589 was around seventy. Nothing, however, could indefinitely guarantee favourable status for the missionaries. Nor could his friends protect Ricci when the newly appointed governor-general, Liu Chin-wen (14), in 1589, ordered them to leave, paying them an indemnity of only sixty silver taels, far below the real value of their property. In August of that year the Jesuits had to abandon their residence at Chao-ch'ing. But because of his adroitness in conversation with the viceroy Ricci managed to get permission to settle at another place in the province. Instead of returning to Macao, as originally ordered, Ricci went to Shao-chow(15), in the northern part of Kwangtung with letters from Liu commending him to the local authorities.

At Shao-chow Ricci, now more experienced with Chinese social conventions, found a more friendly atmosphere. He soon received permission to acquire a piece of land, and to build a house and a church. This time the church was built in the Chinese style. He established amicable relations with the officials and with a number of the educated elite in and near Shao-chow. The local prefect granted particular protection to the missionaries and as a result mistreatment of the foreigner could be nipped in the bud. The climate, however, was not very salutary and his two successive companions, Father Antonio de Almeida and Francisco Petris[5], died in 1591 and 1593 respectively. Attracted by the rumor that the foreign priests were experts in alchemy, Ch'ü Ju-k'uei(16) of the well known Ch'ü family of Ch'ang-shu(17) asked

---

[5] Antonio de Almeida was born in Troncoso, Portugal in 1556, and Francesco de Petris in Abatia de Farfa near Rome. For details see PFISTER 42-43 and 45-46 respectively.

Ricci if he might study under him. Ricci instructed him especially in mathematics and astronomy as well as in the Christian religion. Ch'ü became a devoted student and later on a Christian. Western science was at that time somewhat ahead of Chinese science, and Ch'ü spread the fame of the extraordinary scholarschip of Ricci and thus introduced not a few like-minded people to call on him.

Up to this time the Jesuits in China had adopted an attire similar to that of the Buddhist clergy and like them were referred to as seng(18) or ho-shang(19). Ricci gradually became aware, however, that the social status of monks was considered inferior to that of the literati who held official degrees. He therefore requested permission of his superiors to wear the attire of the Chinese scholar class, to let his hair and beard grow as they did, and to discontinue his designation of seng and ho-shang. In their place he first chose the name tao-jen(20); the terms shen-fu(21) and ssu-to(22) were adopted several years later. In so doing Ricci dissociated the Jesuit from the Buddhist clergy and stressed their relationship to the Confucian literati. At Shao-chow Ricci was probably already speaking Chinese fluently, but he continued to study and to read and write the classical language. A result of these studies was the first translation of the Confucian *Four Books* into Latin with the title *Tetrabiblion Sinense de Moribus* which he completed during his stay at Shao-chow. In addition he elaborated the first system of romanization of the Chinese language. These two achievements alone justify crediting Ricci with originating Western sinology.

Remembering the instructions of Valignano, who, convinced by his own experience in Japan, had urged that in order to convert Japan it was necessary to convert China first; and in order to convert China one had to start with the higher classes at the top, in the spring of 1595 Ricci seized the opportunity to travel to Nanking and Peking. He crossed the Mei-ling(23) pass into Kiangsi and proceeded by boat in the Kan(24) river from Nan-an through Kan-chow(26) and Chi-an(27) to Nan-chang(28) and farther via Poyang(29) lake and the Yangtze to Nanking where he arrived at the end of May. Althought Ricci had recommendations to several officials in Nanking, because of the unfavourable political situation[6] he was unable to obtain permission to stay and had to leave after a few weeks and return to Nanchang. Through the good offices of a friend Ricci was received by the governor of Kiangsi, Lu Wan-kai(30) and at once obtained the required permit to stay. Two imperial princes resided at Nanchang, the princes Chien-an(31) and Lo-an(32). Probably at the request of the former, Ric-

[6] Toyotomi Hideyoshi's invasion of Japan, a tributary of China, aroused suspicions towards all foreigners.

ci wrote his first book in Chinese, *Chiao-yu lun*(33) or Treatise on Friendship. He presented this book to the prince. On one occasion Ricci so astounded the officials and some of the literati with his fabulous feats of memory[7] that they asked him to teach them his method. In answer he translated into Chinese a little work he had written as a student in Rome, On Local Memory or *Hsi-kuo chi-fa*(34). In 1596 Ricci rewrote his Cathechism entitling it *T'ien-chu shih-yi*(35) and using new terminology. This superseded the earlier *T'ien-chu shih-lu*(36) written by Ruggieri.

In 1598, the Nanking minister of Rites, Wang Hung-hui(37) expressed a willingness to escort Ricci and Father Lazzaro Cattaneo[8] to Peking. He thought he might introduce the missionaries at court in order to put their knowledge of mathematics and astronomy to use in correcting the calendar. Ricci himself was most eager to make the trip to obtain permission to establish himself in the capital. He took with him some presents for the emperor, hoping thereby to attract his attention and interest. But the Japanese invasion of Korea and the subsequent involvement of China in the war, as before, had made the officials of Nanking and Peking suspicious of all foreigners for fear that they might be spies. Thus in spite of official sponsorship the missionaries were unable to stay at Nanking and had to remain in their boat. If they did go ashore they could travel only by closed sedan chair. Ricci nevertheless made the acquaintance of the governor, Chao K'o-huai(38), who was friendly toward Ricci and kept him at his house for several days. In addition he provided him with funds for the trip but warned him at the same time of the difficulties he would encounter in Peking. The party travelled on the Grand Canal to T'ung-chow(39) and arrived at Peking on September 7, 1598. There they were able to stay in the house of Wang Hung-hui, but still owing to the Korean war people were reluctant to meet Ricci. It soon became evident that there was no hope of success in their objective and Wang advised them to return to Nanking. After some hesitation Ricci and his companion eventually left after a sojourn of nearly two months. They were again travelling on the Grand Canal and arrived at Lin-ch'ing(40), Shantung, early in December. Because of the cold weather Ricci had to continue his trip overland. He first went to Soochow and stayed there with his friend Ch'ü Tai-ssu(41) who nursed him back to health from an illness he had contracted. He hesitated for a while whether to establish his residence here where his friend's

---

[7] For example, he had memorized the *Four Books*, the canon of Chu Hsi and the neo-Confucianist school following him, and could recite long lines of Chinese characters even in the reverse order starting from the end.

[8] PFISTER 51-56; L. CARRINGTON GOODRICH (ed.), *Dictionary of Ming Biography 1368-1644*. 2 vols. (New York-London 1976) I 31-32.

family lived or to go to Nanking. He finally decided in favour of Nanking where he arrived on February 6, 1599. Because of the death of Toyotomi Hideyoshi in the autumn of 1598, the atmosphere had greatly improved. Wang Hung-hui invited Ricci to settle in the southern capital. By this time Ricci had become well known and not a few of the highest officials of Nanking were eager to meet him. His knowledge of the newest achievements in Western mathematical and astronomical science in particular attracted the scholar class. At the suggestion of one of his friends Ricci published, in 1600, a revised edition of his *Mappamondo* with the slightly modified title *Shan-hai yü-ti ch'üan-t'u*(42).

Among the people Ricci met at Nanking were some of the leading officials and eminent scholars such as Li Chih(43) as well as one of the most famous Buddihist monks of the time, San Hui(44). Ricci was often invited to large banquets where scientific and religious questions were discussed. By now as well versed in the Chinese Classics as his interlocutors, Ricci proved his ability in argumentation, In a letter to a friend Li Chih gives the following characterization of Ricci:

> «Now he can speak our language fluently, write our script, and act according to our rules of conduct. He is an extremely impressive man, — a person of inner refinement, outwardly most straightforward. In an assembly of many people all talking in confusion each holding on to his point of view, Ricci keeps his silence and cannot be provoked to interfere or to become involved. Amongst the people of my acquaintance no one is comparable to him».

When a new opportunity presented itself, in 1600, to proceed to Peking he seized it, hoping to obtain the permission he had sought before. Again he hoped that his gifts might attract attention and win him an imperial audience. These presents had been shown to high officials and occasionally exhibited in Ricci's residence at Nanking in order to spread the knowledge of their extraordinary quality and so arouse the curiosity of the dignitaries at court, and perhaps of the emperor himself. After consultations with his friends, in the spring of 1600, Ricci considered conditions sufficiently favourable to make another attempt. He left Nanking by boat together with Father Diego de Pantoja and a Brother[9] and once more proceeded via tha Grand Canal. At Chi-ning(45) Ricci again met Li Chih who introduced him to his host, the supreme commander of grain transportation on the Grand

---

[9] For the Li Chih quotation see GOODRICH II 1140. Diego de Pantoja was born in Valdemora near Seville (Spain), in 1571. He entered the Society of Jesus in 1589, and arrived in Macao in 1599. He died in 1618, in Macao. See also PFISTER 69-73. Brother Sebastião Fernandes (also spelled Fernandez or Hernandez), Chinese name Chung Ming-jen, was born in Hsin-hui hsien (Kwangtung province), in 1562. He entered the Society of Jesus on January 1, 1951, and died in 1622, in Hangchow.

Canal, Liu Tung-hsing(46), who was particularly friendly and helpful. The Jesuits continued their trip unmolested as far as Lin-ch'ing. There they were stopped by orders of the director of tax administration of Lin-ch'ing and Tientsin, the powerful and greedy, much feared eunuch, Ma t'ang(47). Ma confiscated part of their belongings and some of the presents destined for the emperor, and kept the party in custody at Tientsin for almost half a year. Certain friends whose help they sought could do nothing and the missionaries were in despair. Eventually, however, an order arrived from Peking telling the missionaries to come at once and bring their presents to the emperor. Since it was winter and the Canal was frozen, they travelled overland as guests of the government and arrived in the capital on January 24, 1601. The emperor took delight in the presents[10] and ordered the missionaries to stay in the palace, to instruct the eunuchs in the care of the clocks and other objects and teach them how to play the clavichord. Their treatment was respectful and polite, but eunuchs of Ma T'ang's clique guarded them constantly and almost completely prevented them from getting in touch with any of the officials, lest they should pass on information about Ma T'ang's machinations.

Outside the palace, however, the director of the bureau of reception in the ministry of Rites, Ts'ai Hsien-ch'en(48), in charge of foreign ambassadors, considered it an enchroachement on the jurisdiction of his bureau that the foreigners had been introduced by Ma T'ang and his clique. The resulting dispute about jurisdiction put Ricci and Pantoja in a very delicate position. Eventually, much to their relief, they went under the protection of the bureau and were lodged in the residence for foreign envoys. Here they met people from Central Asia, and relying on their accounts Ricci concluded correctly that Cathay was but another name for China, and Khambalik for Peking. Ricci wrote about this to India and Europe, and his letters led to the sending of the embassy by Brother Bento de Goes which proved him convincingly right[11].

---

[10] The *Ming-shih* or *History of the Ming dynasty* says: In the Twenty-ninth year of Wan-li Ricci came to the capital and offered presents to the emperor among which was a picture of Christ and his mother. Then it describes the difficulties Ricci had with Ma T'ang and the Li-pu and goes on saying that the emperor appreciating the presents granted the missionaries lodging and temporal support. Père Pierre du Jarric in his *Histoire des choses plus memorables...* (Bordeaux 1608-1614) gives a more detailed description of the presents offered to the emperor. Among them were two clocks, one large and the other smaller; three oil paintings, one representing the Virgin Mary, another one depicting Mary with the child Jesus and John the Baptist, and the third one representing Christ; a clavichord; two Venetian prisma; mirrors; a *Theatrum orbis terrarum* by Ortelius; a Breviary, etc.

[11] H. Bernard, S.J., *Le Frère Bento de Goes chez les Musulmans de la Haute Asie (1603-1607)*. (Tientsin 1934); E. Brazão, *Em demanda de Cataio. A Viagem de Bento de Goes (1603-1607)*. (Lisboa 1954); C. Wessels, S.J., *The grave of Brother Bento da Goes, S.J.* AHSI 4 (1935) 337-338.

Their stay in the residence for foreign envoys as guests of the government was, nevertheless, a kind of detention preventing them from freely moving about the city. Finally with the help of the courageous supervising secretary of the office of security for Personnel, Ts'ao Yü-pien(49), who had become their friend they were discharged from the residence and permitted to rent a house in the city. Soon afterwards this permission was confirmed by the emperor, and at the same time a monthly stipend granted. As soon as their status was satisfactorily adjusted, officials and scholars in the capital no longer hesitated to associate with Ricci and he became acquainted with many high officials and distinguished men[12].

A few of Ricci's friends took a serious interest in the Christian religion and were attracted by it. Most outstanding among them were the learned scholar-official Feng Ying-ching(50), who was prevented only by his untimely death from being baptized. Li Chih-tsao(51) and Hsü Kuang-ch'i(52) became Ricci's principal collaborators in his philosophico-religious and scientific writings respectively. Leo Li Chih-tsao, Paul Hsü Kuang-ch'i and Michael Yang T'ing-yün(53) are known to this day as the «Three Pillars of the Early Catholic Church»(54) in China. (The last-named, although he had met Ricci, was baptized only in 1612). It is interesting to note that none of these three men was baptized by Ricci himself, almost as if he wanted to avoid being accused of a conflict of interest. They were baptized by other apostolic missionaries in the provinces to make sure that no dogma or mystery of the faith was kept hidden from them. These three men were among the few who took a serious interest in Christianity even though Ricci himself had earlier acknowledged that, among the six reason for his renown, his religious teachings were sixth and last[13]. Moreover, because of efforts, especially on the part of Hsü Kuang-ch'i, to make a synthesis of Confucian and Christian teaching to the exclusion of Buddhism and Taoism, Ricci met much opposition from the Buddhist clergy and from officials with strong Buddhist and Taoist sympathies.

His success in China was, of course, much appreciated by the Jesuit authorities and, in 1604, the China mission ceased to be subordinate to the Jesuit Province of Japan, and became independent with Ricci in

---

[12] It is a matter of record that Ricci met prominent men from all but two of the fifteen provinces of China. From the nine men with whom he held dialogues, as recorded in his *Ten chapters by a non-conformer*, seven have been identified.

[13] In his letter to the General of the Society of Jesus, Claudio Acquaviva, dated November 4, 1595, Ricci lists the six reason for his renown. The first one was the fact that as a foreigner he had learned to speak, read and write in Chinese. The second reason was his fantastic memory. The third reason was his knowledge of mathematics and other sciences. The fourth reason was the strange objects he had brought as presents. As a fifth reason even his alleged knowledge and experience in alchemy outranked his religious teaching which was sixth and last. See TACCHI VENTURI II 206-209.

charge. Nevertheless, Ricci's method of cultural accommodation met with considerable opposition both within and outside the Jesuit order. Some considered his accommodation of the practices of the Christian religion — not of its contents — to the particular Chinese conditions an absolute necessity. In view of his obvious success Ricci overcame opposition, at least among his fellow Jesuits, while he was alive, and his *modus operandi* was accepted as basic for the conduct of Jesuit missionary work in China. After his death, however, widespread disapproval of his method continued and resulted finally in the so-called Rites Controversy and in the eventual suppression, in 1742, of the Jesuit practices by Rome. Only some two hundred years later, in 1939, were Ricci's views, and the Jesuit missionary policy sanctioned by Pope Pius XII.

By publication of his world map and his essay On Friendship Ricci became famous as an author among Chinese scholars. Being aware of the importance and efficacy of the written word to promote new ideas among the literati, Ricci continued to study Chinese literature in Peking, and to practise writing in Chinese. During the first few years Ricci and his companions had occupied rented houses and had moved several times. Only in 1605 did they manage to buy a compound of their own in the western central section of the city, just inside Hsüan-wu gate(55), later, after a church was erected on the premises, known as Nan-t'ang(56). The new residence was opened on August 27 of that year. It is still in the possession of the Catholic Church, though the original buildings are no longer standing. Here Ricci and his confreres were busy receiving visitors from all over the country who had read some of his publications and were eager to meet him in person. This was the case in particular in 1607 and 1610, when the metropolitan examinations were held and scholars from every province of China assembled in the capital. One of his visitors was Ai T'ien(57), a member of the Jewish community of Kaifeng. From him the first information of the existence of this community came to the West. It has been reported that Ricci met prominent men from all but two of the fifteen provinces of China.

During all these years Ricci and his fellow Jesuits were at intervals ordered to the imperial palace, particularly to take care of the foreign clocks and instruments. Ricci had hesitated to present his world map to the emperor for fear that the representation of China as only one part of the world, and not according to the usual Chinese concept as the would's center occupying the major part of the earth, might cause resentment on the part of the emperor. The emperor, however, learned about the map and became quite interested in it. As a result, in 1608, Ricci was asked to prepare a special copy for imperial use. This further enhanced his prestige.

The number of his friends among the scholar-officials constantly increased, not a few of them being converted to Christianity and eventually baptized. The high favour Ricci enjoyed in the capital had its effects throughout the empire and the Jesuit missions at other places in the provinces, in Nanking in particular, were able to expand their activities. This is what is meant by «working from the top down». And this was important, because there actually was considerable opposition to the foreign missionaries and their teaching on the popular as well as on the educated level. Sometimes this opposition found its expression in written attacks. Against these, in 1609, Ricci published his Apologetical correspondence or *Pien-hsüeh yi-tu*(58) arguing against the Buddhist doctrines of Yu Ch'un-hsi(59) and the monk Chu-hung(60)[14].

On May 3, 1610, Ricci fell seriously ill and foresaw his approaching end. A number of the most famous physicians called in for consultation were of no help. Stress and overwork had ruined his constitution. He died calmly and peacefully on May 11, at the age of fifty-seven. After the funeral mass one Christian official suggested that the emperor be asked to grant a burial place for Ricci. Pantoja drew up the memorial with the help of Li Chih-tsao which through Li's good offices was presented to the throne. On June 18 the request was granted. Among several places offered, the missionaries selected a villa outside the western city gate, Fou-ch'eng men(61), which had been confiscated from a eunuch sentenced to death. In spite of the opposition of some eunuchs the place was eventually handed over. It was spacious enough for a cemetery and a chapel as well as a residence. On November 11, 1611, Ricci was laid to rest there, and after him a number of Jesuits who died in Peking. The place known as Cha-la-erh(62) was in the 19th century, after the suppression of the Society of Jesus, transferred to the Congregation of the Marist Brothers. During the Boxer uprising, in 1900, it was almost completely destroyed, but later restored. In 1966, during the Great Proletarian Cultural Revolution it was once more desecrated and destroyed, but has again been partially restored. The tombstones of the three great Jesuit missionaries, Matteo Ricci, Johann Adam Schall von Bell and Ferdinand Verbiest have been re-created from rubbings. At the time of Ricci's death, according to letters from his successor, Nicolò Longobardo, the China mission consisted of four residences and one mission soon to be made a residence, eight European missionaries, eight Chinese Brothers, and 25,000 Christians[15]. Professor Wolfang Franke makes the following assessment of Ricci's life and accomplishments:

---

[14] D'ELIA II 306 n. 1.

[15] This letter written form Shao-chow to the Jesuit General, Claudio Acquaviva, dated November 23, 1610 is a kind of a «State of the mission report». See TACCHI VENTURI II 489-503.

«Looking back with our present understanding of Chinese civilization of the Ming period, we find it almost incredible that a foreigner — however well educated and intelligent he might be — without any previous knowledge of the language and civilization was able within less than twenty years to take up residence in the capital, be accepted by a very different, highly sophisticated, sinocentric, antiforeign and exclusive society, make friends with a number of the most eminent scholar-officials of the time, and even convert some of them to his own Christian faith, and to receive a regular allowance from the emperor during his lifetime and a burial place after his death. Only Ricci's particular intellectual and personal qualities made such an achievement possible. Ricci had become aware at an early date that from the beginning there was no need to make as many Christian converts as possible; it was of basic importance instead to secure for the foreign missionaries a solid and respected position within Chinese society, and that such a position could be gained only by way of a complete accommodation to the leading scholar-official class. This accommodation included a thorough Chinese literary education in order to carry on discussions with Chinese scholars and to talk to them on the achievements of European science and development of thought in their own terms. Ricci himself was particularly able to master a highly sophisticated form of accommodation, and was therefore accepted by the Chinese as one of their own. This becomes evident from such statements as the one by Li Chih quoted above. Another scholar, Kuo Tzu-chang...(63) at that time governor of Kweichow, even stated that in accordance with other examples from Chinese History Ricci must be treated as a Chinese and not as a "barbarian"... Ricci's ingenious, gentle and kindly nature conformed to the highest Chinese standards. This natural talent inclined him to appreciate and value the essence of Chinese culture. Thus it was probably more the unique personality of Ricci which appealed to many Chinese than the religious doctrine practiced by him. All in all Ricci may be considered as the most outstanding cultural mediator between China and the West of all time»[16].

All that remains is to take a look at Ricci's literary accomplishments. His writings can be divided into the following categories: Scientific works: Books on religious matters; Other writings, including philosophy, history, music and a dictionary; and finally two works questionably attributed to him.

I. His scientific works:

1. *Treatise dealing with Heaven and Earth* or *Ch'ien-k'un t'i-yi*(64) in two or three *chüan*(65) was printed after 1614, after Ricci's death by his followers. It contains five works of Ricci and is divided into three parts. The first [or upper(66)] part consists of *The basic elements of*

---

[16] Goodrich II 1143-1144. The following bibliographical information is gleaned from D'Elia, Pfister and Dehergne, S.J., *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800.* (Rome - Paris 1973).

cosmography and geography or *T'ien ti hun yi shuo*(67); *Comparing the distance and size of the terrestrial globe and the planets of the Nine Heavens* or *Ti ch'iu pi chiu chung t'ien chih hsing yuan ch'e ta chi ho*(68); and the *Treatise dealing with the four elements* or *Ssu yüan hsing lun*(69). The middle part consists of *The solar disk is bigger than the terrestrial disk [and] the terrestrial disk is bigger than the lunar disk* or *Jih-ch'iu ta yü, ti ch'iu ta yü yüeh ch'iu*(70). And the last part [or (71)] is the *Treatise dealing with isoperimetric figures* or *Yüan jung chiao yi*(72). In each of five essays contained in this work Ricci deals with different topics. The first two essays of the first part deal with subjects indicated by their title, while in the third one, on the four elements, he tried to correct the prevalent Chinese theory of the five elements replacing metal and wood with air, which together with water, earth and fire would have made four. The booklet making up the second part consists of six theorems about light in order to explain the eclipses, as well as to prove that the sun is bigger than the earth and the moon. These two parts are separated from each other by Hsü Kuang-ch'i's «Appendix» entitled *Three arguments for the roundness of the earth* or *Ti yüan san lun*(73). And the last part on isoperimetric figures is a work of geometry written around 1609, and translated by Li Chih-tsao who also wrote the preface. This *Treatise dealing with Heaven and Earth* was copied into the *Ssu-k'u ch'üan-shu.* The other scientific works of Ricci are

2. *Elements of geometry* or *Chi-ho yüan-pen*(74) which is the translation of the first six books of Euclid and was published in 1607 in Peking. It was republished several times, as for instance in 1721 by Fang Chung-t'ung(75) in a work on pure mathematics. At the orders of the K'ang-hsi emperor it was translated into Manchu. The book was actually written by Hsü Kuang-ch'i in accordance with Ricci's explanations. In the first preface written in Ricci's name by Hsü Kuang-ch'i, he praises the author who lived in high antiquity as well as his commentator Father Clavius. In the second preface written in his own name Hsü praises without reservation the sciences and scientists of Europe. It was still in vogue in more recent times and was actually reprinted again in 1865, in Nanking by Tseng Kuo-fan. In his preface Tseng mentions the work of a Canton merchant on mathematics which, however, was full of errors; hence he had the six books of Euclid reprinted. Tseng also mentions the nineteen-volume collection of Jesuit writings compiled by Li Chih-tsao entitled *T'ien-hsüeh ch'u-han*(76) or *Preliminary contents of the celestial doctrine.*

3. *Methods and theory of [geometrical] measures* or *Ts'e-liang fa-yi*(77). Pfister translates the title as *Practical geometry*[17]. It consists of

---

[17] PFISTER 38.

Ricci's instructions given concerning the theory of astronomical measurements with triangles and rectangles, as well as practical rules for their use. It was dictated by Ricci and written down by Hsü Kuang-ch'i. It is also included, with nine other writings of Ricci and thus makes up the bulk of Li Chih-tsao's nineteen-volume collectanea.

4. *Scientific arithmetic* or *T'ung-wen suan-chih*(78) which Pfister translates as *Practical arithmetic.* Clavius' *Epitome Arithmeticae Practicae* had at least three different editions (in 1583, 1585 and 1607) and it was probably one of these editions that Ricci used in instructing Ch'ü Ju-k'uei. It was later translated by Li Chih-tsao and published in 1613. It is included in Li's collectanea.

5. *Treatise dealing with the triangle-rectangle* or *Kou-ku yi*(79) printed after 1617 is actually the work of Hsü Kuang-ch'i inspired by Ricci. Pfister translates the title as *Development of the theory of the triangle-rectangle.* The booklet contains an arithmetical illustration of its geometrical qualities. It is included in Li Chih-tsao's collectanea. It is also included, together with the one preceding it, in a collectanea published during the Tao-kuang reign (1821-1851) by Ch'ien Hsi-tsao entitled *Chih Hai.*

6. *Astrolabe and sphere with illustrations and comment or* Hun-kai t'ung-hsien t'u-shuo(81), was published in 1607. Pfister translates the title as *Development of the celestial sphere.* It deals with the stereographic projection of the celestial sphere illustrated with figures and a detailed description together with a table showing the position of the fixed stars as well the declination of the sun. It is included in both of the above mentioned collectanea.

7. *Treatise dealing with constellation* or *Ching-t'ien kai*(82), was compiled by Ricci and translated by Li Chih-tsao in 1601. The date of its publication is not certain. It is in poetical form consisting of four hundred and twenty septenary verses. It is Ricci's only poetical venture. It is included in several Chinese collectanea.

8. *The Gregorian calendar* was translated into Chinese by Ricci who adjusted it to the lunar year and gave the manuscript to his converts. This short work was revised in 1608 and published by Father Niklaas Trigault in 1625 with the title *T'ui-ting li-nien chan-li je-tan*(83). Pfister in his biography of Trigault gives the title as *T'ui li-nien chan-li fa*(84) or A method for finding the feast days all year round. Around 1608 it was customary to print one sheet indicating the Christian feast days for the use the faithful.

II. Religious writings:

1. *Christian doctrine* or*T'ien-chu-chiao yao*(85). It contains the basic prayers and the tenets of the faith.

2. *Declaration of the Christian doctrine* or *T'ien-chu-chiao yao chiai-lüeh*(86). It is the result of the joint effort of Ricci, Pantoja and Alfonso Vagnoni. It was published in 1615 and contains explanations of Thirteen basic items of the faith from the «Our Father», «Ave Maria», «Credo», «Decalogue» to the «Eight beatitudes» and so on. Both of these works were but a prelude to Ricci's *opus magnum*.

3. *The true meaning of God* or *T'ien-chu shih-yi*(87). We shall see this below.

4. *Twenty-five pronouncements [on morals]* or *Ehr-shih-wu yen*(88). It was written in 1604 in Peking. Feng Ying-ching the editor of the great Encyclopaedia *Huang Ming ching-shih chih-yung*(89) or *Register of the statesmen who served the Ming* liked it so much that he published it at his own expense crowning it with a very laudatory preface. Hsü Kuang-ch'i added another preface. It is one of the nineteen works in Li Chih-tsao's collectanea.

5. *Ten chapters by a non-conformer* or *Chi-jen shih-pien*(90). It was published in Peking in 1608, and in Nanking and Nanchang in 1609. Pfister and others translate the title as the *Ten paradoxes*. It is the summary of ten dialogues Ricci had with nine different interlocutors of some dignity and importance. Six of the nine interlocutors have been identified. This work is aimed at Buddhist monks.

6. *Apologetical correspondence* or *Pien-hsüeh yi-tu*(91), was published in Peking in 1615. Pfister translates the title as *Disputations against the idolatrous sect. The ten chapters...* had created quite a stir. The Buddhist monk, Chu-hung from Hangchow, an able writer, wrote three letters attacking Ricci and gave the letters to one of the leading officials of Hangchow who in turn sent them to Ricci asking him to reply. The *Apologetical correspondence* is Ricci's reply. It is followed by an epilogue by Hsü Kuang-ch'i. It is included in Li Chih-tsao's collectanea.

These last four works togerther with the treatise *On friendship,* while not copied into the *Ssu-k'u ch'üan-chu* are reviewed in the *Ssu-k'u ch'üan-shu tsung-mu t'i-yao*.

III. Other writings:

1. *Tetrabiblion Sinense de moribus* is the Latin title used by Ricci himself for his translation and paraphrase of the Confucian *Four Books*. It is only found in manuscript form, in Rome, in the Bibliotheca Vittorio Emanuele, *Fondo Gesuitico 1195* [3314], where, however, pages 53 to 68 of the first part are by Ruggieri. The rest is by Ricci[18].

2. *[Treatise] On Friendship* or *Chiao-yu lun*. It was published in 1595, in Nanchang. It was republished in 1599 in Nanking and again in

[18] Lundbaek (See note 4).

1603 in Peking with a very flattering preface by Feng Ying-ching. It is included in Li Chih-tsao's collectanea, and reviewed in the *Ssu k'u ch'üan-shu tsung-mu t'i-yao* as we shall see. Imitating Cicero's *De amicitia* it is in dialogue form and was Ricci's first work in Chinese. Ricci himself translated it into Italian.

3. *Mnemonic method [of Western countries]* or *[Hsi-kuo] chi-fa*. It was published in Nanchang, in 1596. This little book was the cause of great admiration among the literati. Ricci's feats of memory — he had memorized the *Four Books* and could recite long lines of Chinese characters even in reverse order starting from the end — were the reason for some of his friends asking him to teach them his method. Complying he translated into Chinese this little book he had written while a student in Rome.

4. *Breve of [Pope] Sixtus V to the emperor of China.* Written in Chinese the manuscript is dated Shao-chow 1590, but was drafted in 1588 by Ricci in Chao-ch'ing with the help of a Chinese scholar. It was engraved in wood and taken to Rome by Ruggieri to have it reproduced in the proper form. It is in the Bibliotheque Nationale in Paris.

5. *Portuguese-Chinese Dictionary*. Manuscript dated 1588 Chao-ch'ing. It was prepared in collaboration first with Ruggieri, and then with Lazzaro Cattaneo and Chung Ning-jen(92) or Sebastian Fernandes, Fernandez or Hernandez, S.J., one of the first two Chinese Jesuits.

6. *Eight songs for the Western clavichord* or *Hsi-chin ch'u-yi pa-chang*(93). It consists of eight Chinese poems with the melodies adapted to Chinese tastes. The manuscript was finished in 1601. His presents for the emperor included a clavichord and he had instructed some of the eunuchs to play it. In some editions it is attached as an appendix to the *Ten chapters by a non conformer.*

7. *Opere storiche del P. Matteo Ricci. S.J.* 2 vols., Macerata 1911, 1913, edited by P. Pietro Tacchi Venturi, S.J., contain Ricci's Diary and almost all of his correspondence with his superiors and friends.

8. *History of the introduction of Christianity into China.* It was written between 1608 and 1610 in Peking, and was published by Tacchi Venturi in the first volume of his above-mentioned work. The original Italian manuscript was taken to Rome by Trigault who on his way to Europe, aboard ship, translated it into Latin, and in 1615, published it in Vienna with the title *De Christiana expeditione apud Sinas ab Societate Iesu suscepta, ex P. Matthaei Riccij commentariis Libri V, auctore P. Nicolao Trigautio, Belga.* Trigault's Latin translation had several editions and was translated into several languages among them English by Louis J. Gallagher. S.J., in two versions: the first one under the title *The China That Was,* in 1942, contained only the first part, while the second was completed under the title *China in the 16th cen-*

tury: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610 (New York, 1953). The original manuscript of Ricci was discovered in the Roman Archives of the Society of Jesus (ARSI) and published by Tacchi Venturi in the first volume of the *Opere storiche* as indicated above. The general title of this first volume is *I commentarii della Cina dell'autografo inedito* while the subtitle is *Dell'Entrata della Compagnia di Giesu e Christianita nella Cina.* The second volume contains Ricci's letters. This same work, restored to its original title was edited by Pasquale M. D'Elia, S.J., *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci S.J.* It makes up the first three volumes of D'Elia's *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra Europa e Cina (1579-1615).* This work according to the editor's plan as he himself stated, in the volumes to follow these first three, was to include the literary works of Ricci, and was to run to about a dozen volumes. Needless to say this plan has remained unfulfilled.

IV. Works questionably attributed to Ricci or according to D'Elia the spurious works of Ricci.

1. *The advantages of fasting* or *Chai-chih*(94). Pfister attributes this work to Ricci, but in reality it is, with some minor changes, identical with the sixth chapter of the *Ten Chapters by a non-conformer.*

2. *The nine virtues a priest must have to convert souls* or *Ssu-to hua-jen chiu-yao*(95). It is actually an appendix of the former. Moreover it can hardly be considered authentic since it mentions St. Charles Borromeo and St. Francis Xavier who were canonized in 1610 and 1622 respectively.

Before giving, in translation, the text of the summary review as found in the *Ssu-ku ch'üan-shu tsung-mu t'i-yao* of this best known of Ricci's works, *The true meaning of the Lord of Heaven* let me say a few words about it. The first draft of the text was probably finished as early as 1593, and was used by Ricci and others in their apostolic work. In 1597 Ricci himself translated it into Latin[19] and submitted it for approval to the Bishop of Japan, Luis Cerqueira (who, because of the persecution in Japan, resided in Macao[20]) as well as to the Visitor, Alessandro Valignano and the superior, Duarte da Sande[21]. They recom-

[19] With the title *De Deo verax disputatio.* D'Elia II 293 translates it as *Solido trattato di Dio.* And Jacques in the *Lettres édifiantes et curieuses* (Paris 1843) IV 380 renders it in French *Sur la vraie Idée de Dieu.*

[20] About the Bishopric of Japan see H. Bernard, S.J., in Bulletin de la Maison Franco-Japonais (1939) 1-4.

[21] Duarte da Sande was born in Guimaraes, Portugal, on November 4, 1531. He entered the Society of Jesus in 1562, and arrived in China in 1585. He died on June 22, 1600 in Macao. For further details see Pfister 44-45.

mended some changes, and when Valignano left for Japan he asked da Sande to send the manuscript back to Ricci. Da Sande's death and Ricci's trip to the north, however, caused delays and in all probability Ricci did not get the manuscript back until after his arrival in Peking, in 1601. To chapter seven he added the discussion he had with the Buddhist monk, San-hui, and he also added new things to chapter four. The book remained in manuscript form for a while longer, either because he could not get the required permission from the Bishop of Goa to print it or because he himself wanted to polish it further. It was around this time that Feng Ying-ching got hold of a copy, read it and wrote a preface praising Ricci and giving him the honorific title Tzu(96) while calling Ricci's interlocutor Hou-Hsüeh(97). Feng read the manuscript once more while in prison. Another copy was read and corrected by Hsü Kuang-ch'i. Li Chih-tsao also made some corrections. And in spite of differing views it is fairly certain that it was published in 1603.

There are also some discrepancies in the title of the book. The copies extant today and published before 1615 have the title *T'ien-hsüeh shih-yi*(98) or *The true meaning of the celestial doctrine*[22]. This discrepancy is due to the fact that after 1615 the term T'ien-hsüeh is used for Christianity.

The book, as we have seen, has a preface written by Feng Ying-ching written, or at least dated February 3, 1601, and another preface by the author himself dated August 22, 1603. According to the original plan of Ricci this work was only to be the first part of a comprehensive treatment of the Christian religion. The second part, which was to deal with the subject matter in greater depth and with new arguments, however, was never written. *The true meaning of the Lord of Heaven* consists of eight chapters in two volumes, each volume containing four chapters. One might say that it is a Compendium of Catholic Apologetical Theology. It is written in dialogue form. It is a dialogue between a Western scholar and a Chinese scholar, the Chinese scholar asking the question and raising difficulties while the Western scholar answers them. The *T'i-yao* in describing it simply gives the title of the eight chapters. It starts by indicating who the author is and when the book was written, and it concludes with a brief note stating that Christianity is opposed by (Sung neo-) Confucianism and Buddhism[23]. The summary review of the *T'ien-chu shih-yi* is found in Part twenty-four, Philosophers class, Second subdivision of retained works of

[22] D'ELIA translates the title into Italian as *Solido trattato sul Cristianesimo*. There are at least four copies still extant under this title, two of them in the Roman Archives of the Society of Jesus, one in the Vatican Archives and one in the Bibliothèque Nationale de Paris.

[23] This opposition existed even before the publication of *T'ien-chu shih-yi* and became stronger after his book appeared.

miscellaneous unclassified authors, page 76 (or page 2,628 of continuous pagination) of the *Summary Reviews of the General Bibliography of the Great Encyclopedia of the Four Treasuries*[24]. Let us now see the translation of the text:

«Written by Matteo Ricci during the Ming dynasty. This book was published in 1603, during the reign of Wan-li(99). It consists of eight chapters. The first chapter states that God from the beginning created heaven, earth and all things, and that He governs them and conserves them[25]. The second chapter refutes the false ideas people have about God[26]. Chapter three deals with the immortality of the human soul, which essentially differentiates man from the animals[27]. The fourth chapter has the erroneous doctrines about spirits and the

---

[24] *Ssu-k'u ch'üan-shu tsung-mu t'i-yao* besides the *T'ien-chu shih-yi* contains the summary reviews of four other religious works of Ricci, as we have seen.

[25] It is the epitome of the treatise of Christian theology called *De Deo Creante* or *God the Creator.* To give an idea of Ricci's method of argumentation, let us, as a sample, see a few questions and answers of the chapter. After a short question and answer which established the purpose of the dialogue the Western scholar states the principle which forms the basis of the following discussion, namely, that man is endowed with the faculty of reasoning which distinguishes him from the animals. Then Ricci proceeds to explain the fundamental article of the Christian religion, that heaven and earth have a supreme lord who is called the Lord of Heaven and earth or in Latin Deus. Then there follow three reasons to prove this point. First, all people of the entire world without any other teacher but nature share the idea of a supreme being, and all worship some sort of divinity. People who suffer have recouse to him, and those who commit crimes fear him. Doesn't this prove that this Supreme Lord exists and governs the world, and especially the hearts and minds of people whom he forces to recognise good and evil? Second, the well-regulated movements of inanimate objects, as well as the sun, the moon, and the stars which being without the faculty of reasoning need someone to endow it to govern them as ships on the seas need helmsmen. And thirdly, the instincts of animals prove the same. The Chinese scholar accepts the existence of God but asks how one can prove that he created all things and governs them. The Western scholar proposes three reasons. First, nothing can produce itself. Second, the order which exists in all things animate and inanimate. And three, all living things must be reduced to a first principle for their origin. The Chinese scholar asks, but what then is the origin of God? And the Western scholar says that God is without beginning and end. Everything originates from him but he himself does not have his origin in someone else, etc. Then follows the establishment of the four causes, and an attempt is made at proving that God is the first cause. The chapter concludes with man's more or less negative knowledge of God and his attributes. Here we have the first attempt to translate into Chinese such technical terms as creation, conservation, etc.

[26] Buddhism and Taoism are refuted while Confucianism is praised. But in Confucianism, too, there are some things, some inadmissible explanations which are rejected. He enumerates some of these. Then after a short explanation of the concepts of substance and accident the author declares that God must be an intelligent substance containing, eminently, all the perfections of his creatures. Finally he lists eleven instances in the Chinese Classics where Shang-ti means God (Lord of Heaven).

[27] Describes the innumerable miseries of this present life and from this proves the necessity of Paradise as maintained by Christianity, an idea also maintained by the Buddhists. Then he indicates the distinction between the vegetative, sensitive and intelligent soul, and shows the simplicity, spirituality and immortality of the latter thus refuting the erroneous belief that after death the souls of good people coagulate and continue to live on, while those of sinners cease to exist.

human soul, and proves that the universe cannot be a single substance[28]. The fifth chapter rejects the six ways of the transmigration of the soul [metempsychosis] and the reasons for the prohibition to kill living beings, and explains the true meaning of fasting[29], rectification of the mind. The sixth chapter states that it is necessary to have intentions [in our actions], and that there must be retribution after death, heaven and hell[30]. The seventh chapter is a discussion of the original goodness of human nature, and about the true science of the Christians[31]. Chapter eight explains Western customs and the reason for which the missionaries observe celibacy, as well as the reasons for the Incarnation which took place in the West[32]. The main purpose [of the book] is to make people believe in God and to [entice them to] enter His religion. He [Ricci] realizes that Confucianism cannot be attacked and by forced interpretation claims that Shang-ti(100) of the Six Classics is God. He [Ricci] especially attacks the Buddhists, although the doctrine of heaven and hell does not differ very much from the doctrine of metempsychosis. [Christianity] merely makes slight changes in the teachings of Buddhism but [actually] has the same origin and rests on the same bases».

This is the text of the review. In conclusion, and in the way of an explanation let me add that the sentence, «He [Ricci] realizes that Confucianism cannot be attacked and by forced interpretation claims that Shang-ti of the Six Classics is God» gives us the clue why this work of Ricci is not included in the *Great Encyclopedia of the Four Treasuries* but only reviewed in the *General Bibliography*. By Ch'ien-lung's time, in the last quarter of the 18th century, when the *Great Encyclopedia of the Four Treasuries* was presented to the throne, Christianity, because it did not meet the standards of orthodoxy of neo-Confucianism (This is what the above quotation refers to when it says «Confucianism»), was con-

---

[28] From Chinese sources he proves the existence of the belief that spirits do exist and that they can appear after death. The human soul is not air but a spiritual substance, and not all beings are intelligent. He goes on to show the difference between intelligence and instinct. Then he refutes monistic pantheism whose author is said to have been Lucifer. Finally he explains the origin of demons, and of hell.

[29] This chapter says that the first assertor of metempsychosis was Pythagoras, the Greek sage, whose doctrine was taken over by the Buddhists. This doctrine then came to China from India, a less important empire than China as can be seen from his *Mappamondo*. All other things in the world created by God are for the benefit of man and thus there is no reason for not killing and eating animals. Finally he explains the true reason for fasting.

[30] The author states that hope and fear are legitimate sentiments. Then he speaks about heaven, hell and purgatory and refutes erroneous views on these subjects.

[31] This chapter first explains human nature, the ideas of good and evil, the freedom of the will and the reason for which man is created, namely God. Then he shows that Christianity insists on the love of one's neighbour. Religious indifferentism is refuted. Finally it explains that Christianity is the true religion, and also the origins of idolatry, as well as the impossibility to follow all three Chinese religions at the same time.

[32] Europe's religion is called Catholicism. The head of the Catholic Church is the Pope whom even the kings and emperors venerate. Then he speks about the Bishops and religious orders and among them the Society of Jesus. Celibacy and marriage are also discussed. The author disapproves of the multiplicity of religions in China and says that in antiquity it was different. The chapter concludes with a discussion on the Incarnation and the divinity of Christ.

sidered heterodox and pernicious, and was proscribed. As such, of course, Ricci's book could not be included in the Great Encyclopedia, but Christianity had been taken off the list of heterodox and pernicious religions in 1692, when the K'ang-Hsi emperor issued his «Edict of Toleration», some one hundred odd years after Ricci with his method of cultural accomodation succeeded in opening the gates of a China hitherto living in cultural isolation, only to have it put back on the list when Europe rejected and the papacy condemned it. Ricci and those who followed him tried to disengage Christianity from the non-Christian ingredients in the Western civilization and to present Christianity to the Chinese, not as a local religion of the West, but as a universal religion with a message for all mankind[33]. Today we call it indigenization or inculturation. This is what the apostles Paul and Barnabas had done when they accommodated Christianity, hitherto a small Jewish sect, to Greco-Roman culture[34]. Ricci's attempt at cultural accommodation remains to this day the only one since the apostolic age. The alternative to cultural accommodation is cultural confrontation, the consequences of which are only too manifest today around the globe[35]. Others, mostly contemporary students of Ricci's writings and method, find fault with his anti-Buddhist stance, forgetting that he lived four hundred years ago and was guided by the spirit of the Council of Trent and not by the ecumenism of the Second Vatican Council.

In spite of all this, Ricci's work received favorable evaluations both in China and in the west. Feng Ying-ching, as we have seen, praised it very highly and conferred on its author the title «Master». Other Chinese scholars also praised it. In the West let me just give, as an example, Pere Cibot's characterization:

> «Cet ouvrage est un chef-d'oeuvre de metaphysique. Il est écrit très élégamment, tout en épuisant sa metière, il semble n'en prendre que la fleur, donne pour ainsi dire du corps aux idées les plus abstraites, et rend comme palpable ce qu'il y a de plus subtile dans la necessité et la contingence des êtres. Ainsi, sans rien perdre des avantages que lui donnait la metaphysique européenne, il en mania la dialectique avec tant de dextérité, il en couvrit les ressorts avec tant de fleurs, qu'il semble conduire ses lecteurs par des routes frayées, leur raconter pour ainsi dire leurs propres pensées, et les faire jouir de leurs réflexions et de leurs souvenirs»[36].

---

[33] TOYNBEE, *The world and the West* (Oxford 1953) 63-64.
[34] *Acts of the Apostles*. 15, 1-31.
[35] M. HAY, *Failure in the Far East. Why and how the breach between the Western would and China first began* (Wetteren 1956) pp. VIII-IX.
[36] A.M. CIBOT, *Mémoires de Pékin*. VIII 168 as quoted by PFISTER 34.

The book was translated into Japanese by Father Organtino Gnecchi Soldo, and used by the Jesuit missionaries in Japan. It was also translated into Korean and Vietnamese as well as Latin and French[37].

Finally, one cannot help agreeing with Professor Wolfgang Franke's assessment of Ricci's accomplishments quoted above.

SUMARIO

La *Gran Enciclopedia de los Cuatro Tesoros,* la obra china de más envergadura entre las de este tipo de trabajos, fue un regalo entregado al emperador Ch'ien-lung en la segunda luna de 1781. Las expresiones comentadas y revisadas por los editores para la *Gran Enciclopedia* rondaban el número de 10.230. De ellas solamente 3.450 fueron incorporadas en la Gran Enciclopedia en unos 36.000 volúmenes chinos. Los comentarios breves de los volúmenes no incluidos fueron publicados aparte con el título de *Reseñas de la Bibliografía General de los Cuatro Tesoros.* Aquí es donde encontramos comentada la obra de Ricci *El sentido verdadero del Señor del Cielo.* Antes de traducir el breve comentario, un vistazo a su relativamente corta vida — murió a los 58 años — puede revelarnos lo mucho que realizó en tan poco tiempo. Gastó 27 años en China donde logró permiso del gobierno imperial para residir allí permanentemente junto con sus compañeros jesuitas. El secreto de esta concesión consistió en su método de adaptación cultural: Ricci hizo la prueba de purificar el Cristianismo de los elementos no cristianos de la civilización occidental para presentar la religión universal válida para todo el género humano. Es lo que los apóstoles Pablo y Bernabé hicieron al adaptar el Cristianismo, hasta entonces una pequeña comunidad religiosa judía, a la cultura greco-romana de los paganos [Hechos de los Apóstoles, 15, 1-31]. Cuando Ricci llegó a China en 1585 tuvo que iniciarse en el ABÇ de la lengua, de la civilización y la cultura. Al morir en 1610 dejó escritos en chino unos veinte libros de tipo literario y científico. Cinco de sus escritos científicos fueron incorporados en la *Gran Enciclopedia de los Cuatro Tesoros* y otras cinco obras literarias de los *Cuatro Tesoros* y otras cinco obras literarias hallaron espacio en las Reseñas de la Bibliografía General de los *Cuatro Tesoros,* entre ellas la mencionada arriba, *El sentido verdadero del Señor del Cielo.* Esto, más que el número de conversiones, podría indicar el éxito de Ricci y sus sucesores. El profesor Wolfgang Franke parece haberlo comprendido así.

---

[37] Ibid. 35.

GLOSSARY

(1) 總目提要
(2) 四庫全書總目提要
(3) 利瑪竇
(4) 郭應聘
(5) 肇慶
(6) 王泮
(7) 僊花寺
(8) 西來淨土
(9) 天主
(10) 輿地山海全圖
(11) 圖書編
(12) 自鳴鐘
(13) 無價之寶
(14) 劉繼文
(15) 韶州
(16) 瞿汝夔
(17) 常熟
(18) 僧
(19) 和尚
(20) 道人
(21) 神父
(22) 司鐸
(23) 梅嶺
(24) 贛
(25) 南安
(26) 贛州
(27) 吉安
(28) 南昌
(29) 鄱陽
(30) 陸萬垓
(31) 建安王
(32) 樂安王
(33) 交友論
(34) 西國記
(35) 天主實義
(36) 天主實錄
(37) 王弘誨
(38) 趙可懷
(39) 雲州
(40) 臨清
(41) 瞿太素
(42) 山海輿地全書
(43) 李贄
(44) 三淮
(45) 濟寧
(46) 劉東星
(47) 馬堂
(48) 蔡獻臣
(49) 曹于汴
(50) 馮應京

(51) 李之藻
(52) 徐光啟
(53) 楊廷筠
(54) 開教三柱石
(55) 宣武門
(56) 南堂
(57) 艾田
(58) 辨學遺牘
(59) 虞淳熙
(60) 袾宏
(61) 阜成門
(62) 柵欄兒
(63) 郭子章
(64) 乾坤體義
(65) 卷
(66) 上
(67) 天地渾儀說
(68) 地球比九重天之星遠且大幾何
(69) 四元行論
(70) 日球大於地球,地球大於月球
(71) 下
(72) 圜容較義
(73) 地圜三論
(74) 幾何原本
(75) 方中通
(76) 天學初函
(77) 測量法義
(78) 同文算指
(79) 勾股義
(80) 錢熙祚,指海
(81) 渾蓋通憲圖說
(82) 經天該
(83) 推定曆年瞻禮日單
(84) 推曆年瞻禮法
(85) 天主教要
(86) 天主教要解略
(87) 天主實義
(88) 二十五言
(89) 皇明經世實用編
(90) 畸人十篇
(91) 辨學遺牘
(92) 鍾鳴仁
(93) 西琴曲意八章
(94) 齋旨
(95) 司鐸化仇要
(96) 子
(97) 後學
(98) 天學實義
(99) 萬曆
(100) 上帝

BIBLIOGRAPHICA

REGESTO DEI DOCUMENTI, SCRITTI, RICORDI, SU ALESSANDRO BERTI

(1594-1608)*

ANTONIO M. PIGNATELLI S.I. - Roma

Vicende del culto di A. Berti.

La breve vita di Alessandro Berti si è svolta durante la vita molto più lunga di un laico cappuccino beatificato nell'autunno scorso, Geremia di Valacchia, nato trentotto anni prima e morto diciassette anni dopo di lui (1556-1625). Del processo canonico di questo beato, così popolare a Napoli in vita, chi nella *Bibliotheca Sanctorum* ne ha tracciato un profilo ha constatato che «introdotto due anni dopo la morte, nonostante i prodigi, cadde in dimenticanza»[1].

Ciò non può dirsi del Berti; né le testimonianze che sulla sua santità ed i prodigi attribuitigli raccolse l'arcivescovo fiorentino contemporaneo, né, soprattutto, la sua figura sono mai stati dimenticati[2]. Essi però sono

---

* L'a. ringrazia cordialmente il p. M. Colpo delle correzioni, suggerimenti ed indicazione dei documenti: Ors G (cfr. 620a), 653d, 916c, 929. Ringrazia gli archivisti dell'ARSI (cfr. n. 5) e i molti archivisti e bibliotecari ai quali si è rivolto per notizie singole; in particolare il p. A. Pinsker S.I., archivista a Vienna; un grazie tutto speciale va al p. R. Brunet, bibliotecario a Chantilly, per il disinteressato notevole aiuto in molte occasioni. — Il presente lavoro si riallaccia ad una sorte di impegno che l'a. già prese: AHSI 51 (1982) 42: Parole di chiusa e relativa nota 127.

[1] Vol. VI 215. Così i resti del servo di Dio restarono dimenticati nel convento donde egli era passato al cielo, ridotto in seguito a penitenziario; e vennero riscoperti solo nel 1947.

[2] L'arcivescovo è mons. Alessandro Marzi-Medici (correggerne il cognome nella *Hierarchia Catholica*). Stimò molto A.B., il «santino» di Firenze: cfr 616a e Ors A (620a) 596 598v. Nacque il 30 VIII 1557 (data trovata dall'a. all'Opera S. Maria del Fiore di Firenze). Per altre notizie sulla persona cfr *La Chiesa Fiorentina*, a cura della Curia Arcivescovile di

stati ricordati specialmente nella cerchia delle congregazioni mariane, alle quali il segretario generale poteva presentarne a ragione una biografia recente come «vita celebris sodalis Alessandro Berti»[3]. Invece, meno forse di quanto era giusto, egli è stato ricordato dagli storiografi della Compagnia di Gesù, che tuttavia non ne hanno taciuto[4]. Di ambedue questi fatti si potrebbe dare piena ragione qualora il presente regesto fosse corredato dai commenti esplicativi, la cui stampa l'a. ha dovuto differire.

E' un fatto però che i passi concreti verso una glorificazione da parte della Chiesa subito intrapresi anche per Alessandro, come si è accennato, furono interrotti allo stesso modo che quelli per il b. Geremia. Un importante documento recentemente scoperto dimostra che ciò accadde per le stesse cause[5]. Cause alle quali era facile pensare e che, del resto, produssero molti effetti simili, ma per varie ragioni più noti (è il caso del b. Ippolito Galantini, l'apostolo laico del catechismo in Firenze) e che sostanzialmente si riducono ai notissimi decreti di Urbano VIII.

Fama di santità.

Comunque ciò sia, la fama di santità di questo adolescente riposa su testimonianze solide. Di un ragazzo che morì ancora più giovane di s. Domenico Savio, non ci possono certamente essere grandi cose esteriori da raccontare[6]. La sua puntualissima diligenza nei doveri di studente, la pietà straordinaria, le ardenti preghiere davanti al SS.mo Sacramento, così assidue che poté meritarsi l'appellativo, caratteristico nella Firenze medicea, di «paggio» di Gesù nell'Eucarestia, l'amore ai poveri, lo zelo nell'occuparsi del bene di chi lo circondava, l'amabilità verso i coetanei tra cui visse «spargendo gioia» come dice un suo biografo, sì che «rubava il cuore a gli uomini», sono cose il cui ricordo, spariti i contemporanei, con il tempo deve necessariamente attenuarsi e sfiorire[7].

Firenze, 1970. Cfr anche: SALVINI, *Catalogo de' Canonici...* (Firenze 1782); G. RICHA (756a), ecc. La lapide sepolcrale è riportata da G. NEGRI, *Istorie degli scrittori fiorentini* (Ferrara 1722) 20. (Talvolta è confuso con il predecessore: così FOUJOLS [904b] 9; RICHA, 9 cfr indici).

[3] Nel 1957 il p. L. Paulussen.

[4] Nell'*Imago primi saeculi S.I.* del BOLLANDUS ed altri (640), A.B. è citato esplicitamente come esempio dei frutti dell'educazione data dalla Compagnia. Altri storici che lo citano sono l'ALEGAMBE (643b, 659); il CORDARA (750b); tra i recenti ne ha scritto il GALLETTI (916b). Il p. P. Tacchi Venturi, che non ha avuto occasione di scriverne, suggerì che se ne traducesse in italiano la vita scritta dal Foujols (907). Di A.B. hanno parlato a lungo gli autori di Menologi: lo STRATIUS (622b), e il NIEREMBERG (643a), il PATRIGNANI (730a).

[5] Questo documento di cui si parla anche più avanti (cfr n. 23 e testo relativo) è una lettera del p. M. Vitelleschi al p. J. Poncet. In questa A.B. non è esplicitamente nominato; il p. G. Bottereau che l'ha scoperta ha intuito che si trattava di lui e ce l'ha segnalata. Lo ringraziamo di questo e di tutto il cordiale aiuto spesso prestato; come pure ringraziamo il p. E. Lamalle che, tra l'altro, ci è stato prezioso nell'identificazione di autografi ed ha ritrovato e ci ha indicato il titolo 620c.

[6] Si ricorda che s. Domenico Savio morì poco prima dei 15 anni; ad A.B. mancavano circa quattro mesi per giungere ai 14.

[7] Le citazioni testuali rimandano a Ors A (620a) 536 555v.

Ma che i suoi educatori, i gesuiti del collegio S. Giovannino, abbiano registrate le sue memorie, e non brevemente, in un documento ufficiale come le lettere annue, fu un fatto che né prima né dopo di lui toccò ad altri alunni[8]. E che una santa come Maria Maddalena de' Pazzi, che lo conobbe, ne avesse una stima profonda e lo solesse chiamare angelo della terra e fiore del cielo, affermasse anzi candidamente di sentire sensibilmente il profumo della sua anima, son cose che per altri non si sono udite[9]. Così, rimane privo di analogia il fatto che una persona come il p. Virgilio Cepari, il quale ebbe la fortuna di trattare intrinsecamente con più di mezza dozzina di santi posti dalla Chiesa sugli altari e fu un canonista espertissimo in processi di beatificazione, non solo volesse una reliquia di Alessandro, che come rettore a Firenze aveva conosciuto, ma procurasse che gli fosse autenticata per mano di notaio con testimonianze e bollo arcivescovile, e la destinasse assieme a reliquie di s. Ignazio, s. Francesco Saverio e s. Roberto Bellarmino alla costruenda chiesa della sua città natale[10].

Queste circostanze assolutamente singolari rendono più credibili quei doni non comuni, appartenenti cioè all'ardua sfera del soprannaturale e della mistica, che un prudente e diligente ricercatore quale fu il p. Giulio Orsini, tutt'altro che sprovvisto di senso critico e rettore lungo tempo del collegio di Firenze, poco dopo la morte del ragazzo, ha potuto riferire di lui nella vita che ne scrisse.

Ma fu proprio quest'aspetto della vita del giovanissimo Berti che, all'indomani dei decreti pontifici sopra citati, rattenne il generale Vitelleschi dal permettere che la biografia orsiniana fosse tradotta e stampata, anzi che si diffondesse ulteriormente.

Le prime biografie.

Col tempo le soverchie paure e l'eccessivo ritegno, che andava oltre la lettera e le intenzioni dei decreti urbaniani, diminuirono, ma la *Vita* dell'Orsini rimase manoscritta[11]. Non però sconosciuta; a questa principalmente si rifanno le posteriori biografie a stampa come quelle del Le Brun, del Rossi, del Patrignani (ulteriori notizie rimontano invece alle lettere annue citate, al Vasconcellos, ad antiche commemorazioni pubbli-

---

[8] Si parla qui delle lettere annue fiorentine (609a). Esse talvolta furono scritte in italiano, come al n. citato; talvolta in latino, per es. 617a; queste di Firenze sono sempre rimaste ms.

[9] Cfr 611, 621, 622a.

[10] 618a, 623.

[11] Da 620b e 620c si ha che a Firenze sorse il desiderio di stampare la 2ª redazione della *Vita* dell'Orsini, e se ne fece interprete presso il Generale il p. Curzio Alfieri, procuratore del collegio. Il p. Vitelleschi chiese di vedere il ms.; questo gli fu recapitato a mano, ed egli si incaricò della revisione. Di essa non sappiamo altro; ma sarebbe possibile che la morte del p. Orsini, sopraggiunta quello stesso anno, e il trasferimento a Loreto di p. Alfieri, avvenuto appresso, impedissero correzioni proposte e quindi la stampa - V. n. 30.

che fiorentine) e ancora alla narrazione orsiniana rimontano le biografie dello Stratius e del Verreycken, rimaste anch'esse manoscritte ma non sconosciute[12].

Nella prima relazione su Alessandro fatta dalle lettere annue è sottolineata soprattutto la sua ardente risposta alla chiamata di Dio alla Compagnia di Gesù. Ciò è naturale; i suoi educatori lo conoscevano meglio da questo punto di vista, e d'altra parte ai superiori ed a tutta la Compagnia, a cui in definitiva erano indirizzate, tale aspetto era di particolare interesse, onde veniva giustificato l'estensore delle lettere (ed il rettore che era responsabile in prima persona) se ne parlava «più copiosamente di ciò che richiede la brevità dei nostri annali». Non mancano nelle lettere annue, scritte al più tardi qualche mese dopo la morte dell'adolescente, brevi cenni a fatti soprannaturali, a quelli cioè che si presentavano da sé ed erano notissimi; uno accaduto addirittura sotto gli occhi di tutta la comunità chiamata dallo scrittore a contestimone. «Qui occorse una cosa, certo mirabile, di cui siam testimoni quanti erano in collegio in tal tempo e molti gentilhuomini secolari...», e segue il racconto del volto di Alessandro trasformatosi, «sì che pareva più bello che vivo...» (ed era tanto bello), quando il cadavere venne deposto nel luogo ove egli in chiesa soleva pregare[13].

Il racconto, tanto più diffuso, dell'Orsini ha le stesse caratteristiche, pur introducendo quanto l'autore ha potuto risapere, in particolare su fatti soprannaturali in vita, sui quali però non insiste, ma che narra come gli sono pervenuti. Si diffonde invece su quanto concerne la vocazione di Alessandro alla Compagnia; sembra che con ciò persegua due scopi: quello di sottolineare che egli le appartiene (è registrato che il provinciale gli promette formalmente l'accettazione allo scadere dell'età; che egli chiede di esser seppellito nel sepolcro della Compagnia e che ciò gli è accordato; che è con l'autorizzazione del provinciale che il rettore Orsini gli assegna un nuovo posto per la tomba; che è la Compagnia che dona la nuova tomba ad Alessandro: «Societas Iesu suo prope filio benemerenti posuit») e quello di presentare un esemplare ai giovani[14].

Ben presto, nelle biografie che seguiranno, questo secondo scopo finirà col prevalere, mentre si insisterà sempre meno sui fatti soprannatu-

---

[12] Ovviamente tutto è registrato nel Regesto: LE BRUN, 646, 648a, 650, 664a, 666a, 675; ROSSI, 653a; PATRIGNANI, 730a; «Lettere annali», 609a come detto; VASCONCELLOS, 622a; antiche commemorazioni fiorentine, 611, 613; STRATIUS, 622b; VERREYCKEN, 630.

[13] Le parole tra virgolette delle annue (609a) sono alle pp. 371v 374.

[14] I passi dell'ORSINI a cui si allude sono in Ors A alle pp. 524v 568v 599; le parole tra virgolette sono nella lapide ancora superstite ed in Ors A 599v. Per quanto riguarda l'«esemplarità» intesa dall'Orsini cfr. ibid. 501v: «... Firenze non potrà non gradire il dono di questa mia semplicissima storia ingegnandomi tra i bei fiori di tanti altri santi che l'adornano, di fare apparire, doversi nobilissimo luogo ad Alessandro, et mass(i)me che tanto più, se il pensiero non mi inganna ella è per essere al mondo di esempio et ai giovanetti di sprone per acquisto di una più fine virtù et innocente purità».

rali e straordinari e sui miracoli *post mortem* fino addirittura ad ometterli talvolta del tutto.

Ideali ed esemplari negli scritti per giovani.

La prima biografia a stampa di A. Berti, di estensione uguale a quella orsiniana, è la latina del Le Brun, uscita nel 1646, dal titolo tanto significativo: *Nostri seculi ornamentum...*

Il p. Laurent Le Brun è un umanista il cui nome sopravvive anche oggi nelle storie letterarie e nelle bibliografie; ma è anche un pedagogo[15]. Un pedagogo però piuttosto pratico che teorico, «primarius» quale fu, cioè amministratore e responsabile, del convitto a Parigi per molti anni[16]. Nei suoi trattatelli ascetici, riediti e raccolti alla fine della vita nel volume *Juventus sancta*, egli espone regole di comportamento, strategia per vincere le passioni, metodi per conseguire le virtù, ecc., illustrando tutto costantemente con esempi e presentando esemplari, fra cui A. Berti. Il p. Le Brun non è, né può essere, molto originale nelle sue regole ascetico-pedagogiche, che però espone con efficacia, né nel presentare che fa «esemplari»[17]. Questo ricorso, sul quale la psicologia e la pedagogia moderna hanno creato una loro problematica, era pacifico ai suoi tempi, accettato dal cristianesimo come valida eredità dei tempi precedenti, che sia attraverso narrazioni più o meno storiche (per es. le *Vite* di Plutarco) sia attraverso storia romanzata (per es. la *Ciropedia*) vi avevano fatto sempre ricorso in tutte le letterature, la sacra compresa[18].

Nel cristianesimo l'«esemplare» per eccellenza è Gesù, il Figlio di Dio *in similitudinem hominum factus* perché l'uomo sia *in similitudinem Dei refectus*. La psicologia degli Esercizi spirituali ignaziani dalla contemplazione del regno in poi lo presenta come via che diventa meta, esemplare che diventa ideale, colui con il quale si cammina per giungere a lui. Egli è in un corpo d'uomini che sono lui; «vedendo le loro opere buone» più facilmente ci si unisce a lui[19].

E' questo il fondamento delle idee pedagogiche del Le Brun, come del resto di tutti gli antichi pedagoghi gesuiti. Meglio ancora che nella

---

[15] Per il p. Laurent Le Brun cfr SOMMERVOGEL IV 1629-32; IX 581 (la vita di Berti); XI 1779-80. Nato a Nantes il 4 III 1608, morì a Parigi il 10 IX 1663. Per la sua fama di umanista cfr bibliografia in *Index bio-bibliographicus notorum hominum* di J.-P. e Fr.-P. LOBIES (Osnabrück 1976) s.v. (si citano JÖCHER, MORERI, KARDENET, DES ESSARTS, SABATIER); AHSI 40 (1971) 535 n. 246 (sull'*Ovidius christianus*). Per il pedagogo: E. VALENTINI, *La vocazione nel pensiero di L. Le Brun S.I.* Salesianum 17 (1955) 494-521.

[16] J.P. DELATTRE, *Les Établissements des Jésuites en France* V (Enghien-Wetteren 1957) Indice, s.v. Non è quindi esatto il Patrignani che lo dice rettore del collegio di Rouen.

[17] Per la *Juventus Sancta* cfr 664a.

[18] Cfr II Mach. 6, 28.

[19] «In similitudinem hominum factus»: Phil. 2, 7; «Videant opera vestra bona»: Matth. 5, 16.

Juventus sancta, ciò si dà a vedere in una curiosa pubblicazione, dove A. Berti è messo in gran rilievo, e che forse rimonta allo stesso Le Brun.

«Modèle des actions de la Jeunesse».

Si tratta di una raccolta di ventinove tavole, opera di un noto e fecondo incisore, Grégoire Huret, dell'Académie royale de sculpture et peinture, dal titolo: *Modèle des Actions de la Jeunesse chrétienne, tiré sur l'exemple du Verbe Incarné.* Dedié à la Jeunesse qui aspire à la devotion. A Paris chez Greg. Huret pres la porte paris (!) rue Savonnerie à l'Escu de France. 1653. Avec privillege du Roy»[20]. In testa al titolo, in un ovale, il mezzo busto di Gesù adolescente circondato dalla scritta «Adolescentibus exemplum relinquam. 2 Machab 6».

Il titolo è esplicito; lo è ancor più la «Table des matières» che lo segue ed elenca le incisioni per soggetto. Apre la serie, ma è fuori del corpo del libro, una tavola dal titolo: «Les grandeurs de celuy qui est proposé pour Modèle». Gesù, bellissimo adolescente, è seduto benedicente su di un trono di luce; nove magnifiche teste d'angelo gli sono intorno; tiene poggiato su di un ginocchio un globo sormontato da una croce che rappresenta l'universo; un cartiglio al di sopra spiega: «Portans omnia verbo virtutis suae», mentre in una leggenda al margine inferiore si legge: «Recherche quy voudra les grandeurs de la terre: Iesus est l'obyet de nos ambitions: sa benediction et un de ses regards vaut des empires, et son amitié est capable de nous transformer en Luy et nous faire compagnons de sa gloire».

«Nous transformer en Luy»: la meta assegnata ai giovani è dunque esplicita, si indica ora la strada; le tavole seguenti sono divise in quattro gruppi. Primo: «ce que la jeunesse chrétienne doit combattre et eviter»; ciò è mostrato in otto tavole, in ognuna delle quali compare Gesù adolescente che o incoraggia, o premia, o accompagna un giovane vincitore (s. Teodoro, s. Edmondo, s. Emerico, Antonio Ubaldini, Salomone, Giovanni Carrera); talvolta è Lui in prima persona che mostra come si vinca l'ozio o la fatica. Il secondo gruppo è un elenco di virtù da praticare. Anche qui talvolta sono esemplari umani, ma più spesso è sempre Gesù adolescente che, per es., invita i fanciulli al ricorso a s. Giuseppe, dà esempio di diligenza, di misericordia verso i poveri, di amore al sacrificio, di modestia... La nona tavola è l'unica di tutta la raccolta in cui Gesù è rappresentato adulto: è qui in atto di accogliere i fanciulli. Il terzo gruppo elenca le pratiche pie: orazione, esame di coscienza, confessione, comunione, Messa, visita al SS.mo, ascolto della divina parola; è qui che A. Berti «il paggio di Gesù» nell'Eucarestia, è rappresentato una prima volta. Nel quarto gruppo s'insegna come santificarsi nelle attività

[20] 653c. Il Sommervogel la ignora.

del proprio stato; Alessandro compare una seconda volta in una tavola dove lo studentino è assistito dalla Vergine, come è narrato dai suoi biografi.

Chiude l'opera una ventinovesima tavola che rappresenta la buona morte; non si ha paura di mettere i giovani alunni a faccia a faccia di questo tema austero, ed a svolgerlo è chiamato una volta ancora (è la terza) il Berti. Questa tavola è una delle pochissime in cui Gesù non compare affatto. Si direbbe che l'artista, concludendo il motivo d'*ouverture*, lo veda nel giovane Alessandro che sul letto di morte, distendendo le braccia in croce, è «trasformé en Luy» in un ultimo atto di offerta e di amore, mentre una lieta teoria d'angeli lo precede al cielo luminoso ed aperto su in alto. Due adolescenti in lacrime rappresentano la gioventù, su cui discendono le fiamme che l'hanno consumato e che lascia loro in eredità.

Si è detto che a guidare la mano dell'artista può essere stato il Le Brun; ma che sia stato un gesuita lo rende indubbio, tra l'altro, la scelta dei soggetti che non sono santi canonizzati: Berti, Carrera, Ubaldini, sono tutti alunni dei gesuiti[21]. Può apparire strano che nelle tavole non appaia s. Luigi Gonzaga; ma è un fatto che, non qui solo, gli fu preferita, per i giovanissimi, la figura di Berti[22].

Pubblicazioni su A. Berti fino ai nostri giorni.

L'Huret, sul quale ci siamo trattenuti, mostra dunque che gli educatori dei collegi gesuitici propongono propriamente un solo altissimo ideale incarnato in Gesù Cristo, ma diversi esemplari per le diverse vie che nella molteplicità delle circostanze concrete si presenteranno più adatte per camminare verso di lui. E' quindi naturale che in questi esemplari ci si preoccupi di cercare in primo luogo ciò che è imitabile.

Nella lettera del p. Vitelleschi al Poncet, dove si vuol distogliere dal diffondere la *Vita* orsiniana di Alessandro (per il motivo che «ista — le cose straordinarie contenutevi — Sedis Apostolicae suffragio hactenus destituta, non sunt ullo modo per nos invehenda»), è suggerito proprio questo: di presentare ai giovani dei modelli imitabili: «non desunt alia... ad alendam iuvenum virtutem...»[23].

---

[21] Per l'Ubaldini cfr SML IX 94 1351 e X 1770. Juan de la Carrera, spagnolo († 1601), rimase esemplare per la singolare vocazione alla Compagnia a 12 anni e la devozione all'Angelo Custode, dopo che ne ebbe scritto l'ORLANDINI 356-357. Restò fratello coadiutore e fu tra i primi missionari dell'America spagnola; cfr *Mon. Ant. Flor.* e *Mon. Mex.* I-VII, indici analitici.

[22] A differenza di A.B., s. Luigi Gonzaga è assente, per es., anche in *La Jeunesse sanctifiée* (736a).

[23] 638a: cfr sopra n. 5. Lo scritto è risposta ad una lettera inviata dal p. Giuseppe Antonio Poncet (non conservata). Da questa risposta si desume che egli aveva portato seco in Francia — era partito dal Collegio Romano nell'autunno del '38 — una copia del ms del p. Orsini (620a ovvero 617a), facendolo anche leggere a congregati e con l'animo di tra-

Cambiati i tempi, dagli educatori non si rinuncia affatto alla figura del Berti; però in essa sempre più si rileva ciò che è imitabile. A ciò si provvede nelle numerose edizioni di *La Jeunesse Sanctifiée* (1ª ediz., 1726), contenente la vita di Alessandro, che il Sommervogel attribuisce al Le Clerc come traduzione «abbreviata» del Le Brun (1ª ediz., 1686); e così pure in altri libri simili[24].

Su questa linea già si erano mossi gli *Elogia* del p. Giuglaris[25]. Il teatro dal canto suo fornisce una adattissima palestra dove i giovani possono portare una loro cooperazione attiva che già, del resto, si è potuta esplicare nelle annuali commemorazioni con versi e discorsi[26]. Ed è soprattutto dal punto di vista dell'esempio che Alessandro Berti è conosciuto in Austria e Germania attraverso le citazioni che ne fa l'Hevenesi.

Negli ultimi del passato secolo e nel presente il ricordo e l'interesse per lo straordinario ragazzo fiorentino si è venuto a rinnovare. Ciò sicuramente è dovuto al fatto che, estintesi nell'Ottocento le piccole biogra-

---

durlo in francese e stamparlo. Si era rivolto al Generale — che ben lo conosceva avendogli concesso il desiderato Canadà — presumibilmente per evitare comprensibili difficoltà da parte dei superiori locali, o per dare maggiore autorità al suo lavoro. Il Generale invece non solo non approva che quella *Vita* sia tradotta e stampata, ma deplora anche che si sia fatta leggere ai congregati mariani. Egli non entra affatto nella questione di merito circa la *Vita*, ma giudica negativamente l'operato del Poncet, sia perché una tale vita non ha l'approvazione della S. Sede, sia perché è bene che il Poncet insista nella via ordinaria (via «regia») e non sia troppo incline a queste cose «insolite e singolari»; il superiore entra dunque anche in una questione personale. In realtà movimenti mistici tra i gesuiti francesi preoccupavano i superiori; e non del tutto a torto, se alcuni religiosi per questa via finirono con l'abbandonar l'Ordine. Il Poncet, che del resto era fervente religioso e morirà nel 1675, di nuovo missionario, in un'isola dell'America centrale (elogio in PATRIGNANI, da un ms dell'ARSI, e in GUILHERMY), aveva, a quanto sembra, un temperamento per il quale quel movimento, a cui si sospettava che inclinasse, anche a ragione dell'amicizia con chi vi era implicato, poteva risultare di pericolo (cfr Jean-Joseph SURIN, *Correspondance* [Bruges 1966] 810, ...). Il vero animo del p. Vitelleschi verso A.B. (secondo i biografi, per es. il VASCONCELLOS [622a, pp. 618 619], era stato proprio lui a dar formale promessa al ragazzo che sarebbe stato accettato in Compagnia) è forse manifestato da un curioso lapsus di penna. Invece di «Ista, *approbatione hactenus destituta*...» gli era sfuggito: «Ista, *nondum* (ed avrebbe dovuto seguire: approbata)» ma cancella il *nondum*. In fondo all'anima egli avrebbe sperato che la vita di A.B. fosse approvata in futuro, ma naturalmente non vuol far trapelare il suo animo.

[24] E' sfuggito al Sommervogel, come ad altri prima di lui, che quella che lui ritiene traduzione del LE BRUN, fatta dal Le Clerc, è in realtà traduzione dal NIEREMBERG (643a), ed è quindi, come questo, uno scritto che in definitiva deriva dal VASCONCELLOS (622a). Ciò risulta evidente dal confronto dei testi. L'errore è passato anche nel *Catalogue de la Bibliothèque Nationale* di Parigi. Cosa curiosa: il Vasconcellos ha «Bercio», forma ripresa dal Nieremberg. Nella traduzione francese attribuita al Le Clerc si ha «Bercius» (una sola volta il Sommervogel riporta «Bertius», ma è certamente cattiva trascrizione). Invece il LECHNER ha «Bertius»; così il LE BRUN, così il ROSSI e l'HEVENESI, *Cura innocentiae* (717b e le altre edizioni. Ma lo stesso HEVENESI, *Diarium Adolescentis*... [684a ed altre edizioni] per storpiatura tipografica ha «Benitius» ...). La forma del cognome diventa indice di derivazione dei testi. Altri errano o modificano diversamente. Anche in atti ufficiali si ha, per es., «Bericius» (902a).

[25] 648b, 653d, ecc.

[26] Per il teatro: 627, 636d, 652b... Commemorazioni: 608b, 611, 613.

fie le quali, limitandosi sempre di più all'aspetto esemplare, finivano col darne un'immagine riduttiva, prima in Spagna l'Alarcón con la riedizioni del Nieremberg, poi in Francia il Foujols, presto tradotto in altre lingue, tornavano alla completezza delle biografie originarie[27].

Negli ultimi anni anche per l'agiografia è nata una problematica[28]. Ci sono ancora, e forti più che mai, correnti che nei santi cercano soprattutto l'esemplarità fino a farne un criterio del valido e non valido. Ma, confortati dalla Chiesa che nelle più recenti beatificazioni e canonizzazioni si mostra ispirata a criteri immensamente più vasti, sono molti coloro che nei santi vedono dei doni di Dio, da imitare quando Dio ce li dà per imitarli, da ammirare quando Dio ce li dà perché in loro possiamo ammirar lui. Saremmo ben poveri se dovessimo giudicar delle cose secondo l'utilità immediata. Necessari ed anche belli i doni della terra per il nostro sostentamento, ma saremmo terribilmente miserabili se una cappa involgesse il globo e ci sottraesse dalla vista le infinite stelline lontane migliaia di anni luce e le nebulose a cui giungono solo i più grandi radiotelescopi[29].

Il presente Inventario

Checché si voglia pensare della considerazione ora fatta, certo è che gli scritti intorno ad A. Berti hanno un aspetto per il quale non sono estranei al carattere di questa sede: essi infatti rappresentano un mezzo del quale non in un solo paese ma in gran parte dell'Europa gli educatori della Compagnia si sono giovati per secoli in pro dei loro alunni. Non è quindi privo di interesse farne l'inventario.

A questo scopo quanto era noto è stato attentamente verificato e si è anche arricchito di non pochi nuovi elementi. Tuttavia si è forse ancora lontano dalla completezza. In particolare sono tante le pubblicazioni di cui si ha conoscenza attraverso un solo esemplare, fortuitamente trovato, di edizioni ignote ai bibliografi, che la possibilità che di molte altre non sia rimasta superstite nessuna notizia è certamente assai alta. Si ha perciò qui anche un mezzo per verificare, trovandosi documenti o notizie su Alessandro Berti, se essi sono veramente ignoti; questa non ci pare l'utilità minore del nostro presente scritto.

---

[27] Per l'ALARCÓN: 890a, 895a, 901. Per il FOUJOLS: 904b, 907, 924, 929, 930a. Su di lui, memoria in *Lettres de Fourvières* (1931) 291-318: cfr. anche DELATTRE (v. nota 16) III 430, 431-2 (per il rettorato di Monaco 1905-9), e Inventario 977, p. 181. Ancora del FOUJOLS, qua e là rettificato da nuovi accertamenti, si risente la prima nuova biografia che seguì (938); a proposito della quale diede una sua testimonianza (939) il noto sismologo scolopio p. Guido Alfani (1876-1940; cfr *Diz. biogr. d. Ital.* II [Roma 1960] 251-252).

[28] Antonio CASIERI, *La perfezione cristiana in Benedetto XIV con particolare riferimento all'età giovanile* (Roma 1979) 159.

[29] Va da sé che l'a. di questo scritto, in esso e nelle citazioni esplicite o implicite, ripete anche per suo conto le costanti dichiarazioni degli autori di intendere tutto secondo i noti decreti di Urbano VIII.

Per lo scopo inteso, l'elencazione cronologica o regesto è evidentemente la forma preferibile; e perché possa essere di maggiore utilità a chi volesse confrontare gli scritti elencati, studiarne le dipendenze, verificarne i contenuti, si è voluto estendere il regesto ad ogni documento, ad ogni citazione del Berti, addirittura anche alle registrazioni bibliografiche di quanto lo riguarda. L'utilità risulterebbe più evidente qualora il regesto si fosse potuto corredare di note dove il detto lavoro di raffronto, di critica, di rettificazione degli inevitabili errori è sostanzialmente compiuto. Abbiamo già detto che questo ora qui non è possibile. Dobbiamo aggiungere che ci siamo arrestati al 1977, per non interferire con un altro lavoro[30].

---

[30] Tra le varie cose giunte a conoscenza dopo che il Regesto era stato consegnato alla tipografia, occorre segnalarne una, relativa alla prima redazione della *Vita* dell'ORSINI. Questi chiese al Generale di stamparla, ma egli, lettala, fu del tutto contrario, per non nuocere all'autore e alla Compagnia, non essendo «credibile il danno che farebbe alla canonizzazione del N.B.P. [Ignazio] ogni piccola cosa in questa materia» (lett. del 24 X 1616, *Rom. 16* 458v; cfr lett. del 17 e 24 IX, ivi 453v e 458v). Già in maggio il p. Vitelleschi aveva fatto togliere il quadro di A.B. che era al sepolcro (ivi, 345v, 349v); come nel 1625 ordinerà al provinciale romano di togliere «suavemente» anche l'epitaffio (*Rom. 19* 59), ma i provinciali obiettarono e il Generale stette al loro avviso (lett. del 29 VII 1628, *Rom. 20* 240).

INVENTARIO

Il numero d'ordine è ricavato dall'anno in cui i documenti sono comparsi. Se questo è ignoto, è assegnato, per quanto è possibile, sulla data approssimativa o probabile; è quindi in parte più o meno arbitrario e non può essere scambiato con un giudizio definitivo di datazione. Per documenti che cadono sotto il medesimo numero d'ordine è ulteriormente assegnata una lettera distintiva: a, b, c, ... la cui successione non è legata a significato cronologico. Sia per motivi statistici che per altri scopi, la nota che segue a ogni titolo, quando si tratta di documento edito è preceduta da lettere, che ne qualificano il tipo (v. Abbreviazioni). Per i dati bibliografici degli scritti su A.B. di cui v'è notizia a stampa, si rinvia ad essa; qualora uno stampato sia di speciale rarità o non facilmente reperibile, viene indicato dove può ritrovarsi (quando possibile, biblioteche romane, salvo se l'importanza di un particolare esemplare ha consigliato altrimenti; per i libri francesi si indica il luogo solo quando è diverso dalla Bibliothèque Nationale).

Abbreviazioni

Fondo A.B. = Libri rari ed altri documenti conservati a parte, attualmente presso la biblioteca dell'Istituto Massimo, Roma Eur.

Brit. Lib. = Già British Museum; indica pure i cataloghi anche vecchi (GK1 catalogo 1881-1900; GK2 catalogo del 1936 non terminato; GK3 catalogo 1959-1966; GK4 catalogo ancora in corso di stampa).

Chantilly = Biblioteca del centro culturale «Les Fontaines» della Compagnia di Gesù, a Chantilly.

IHSI = Institutum Historicum Societatis Iesu.

Sml = Sommervogel

B = Biografie impresse più notevoli.

B1 = Vite abbastanza ampie inserite in opere di carattere più generale o diverso.

B2 = Profili biografici di qualche pagina almeno, sia che si tratti di pubblicazioni autonome, sia che si trovino inseriti in raccolte biografiche ecc.

B3 = Composizioni drammatiche.

C = Citazioni di episodi della vita di A.B. o ricordi occasionali della sua persona.

C1 = Citazioni bibliografiche del nome.

C2 = Citazioni bibliografiche di gruppi determinati («Tre fanciulli», «Dodici congregati»,...) di cui A.B. è parte.

R = Ritratti o pubblicazioni iconografiche.

° = Localizzazione non raggiunta.

1600

594 Registrazione del battesimo.
ms Ignoto fino a notificazione dell'a. in 977, 183. Firenze. Arch. Opera del Duomo, *Battesimi, Maschi.* 1594 al dì 6 sett.

608a Registrazione della sepoltura.
mss Ignoti c.s. Firenze. Arch. di Stato, *Sepoltuario della grascia.* 1608 al dì 23 apr. Ibid., *Sepoltuario degli Speziali.* 1608 al dì 23 apr.

608b Scritti e documenti che precedono le «Lettere annali» o annue 1607-1608 (609a).
° Noti dall'Orsini: Ors A (620a) 595, Ors B (616b) 489.

609a «Lettere annali 1607-1608».
ms ARSI *Rom. 129* 371-374.

609b Memorie sulla prima esumazione e ricognizione delle reliquie di A.B.
° Note dall'Orsini: Ors A 598, Ors B 491 cfr. Ors A 596.

610 Resoconti di memorie, di miracoli, ed altre notizie che precedono la *vita* del p. Orsini.
° Noti dall'Orsini: Ors A 597 ecc.

611 «De Alessandro [!] Bertio, Patritio florentino, oratio».
ms Ignoto fino a notificazione, in seguito a comunicazione dell'a., in 956a, 108. Firenze, Bibl. Marucelliana, Cod ms B III 65 194-204.

613 «Alexandri Bertii laudatio».
ms Noto da 903. Firenze, Bibl. Naz., *Fondo Magliabechiano*, Cod. ms VI 94 69-72v.

614 «Alexander Bertus».
° Noto da FG *Ms. 2* II 1 (indice).

615 Prima iscrizione su lamina consepolta con il corpo di A.B.
Graffito su piombo. Trascrizione in 934a. La lamina è tuttora consepolta.

616a «Testi examinati di miracoli et alcune attioni del g(iovane) Alessandro Berti. Fiorent(i)no», in data 24 II 1616.
ms Citato dall'Orsini e da tutti i biografi. Firenze. Arch. Arcivescovile: Processi di Beatificazione e Canonizzazione. Filza: *Processi di Santi diversi (1591-1714).* Fascicolo di 16 pp.

616b «Vita di Alessandro Berti Giovanetto Nobile Fiorentino. Scritta dal M.R.P. Giulio Orsino Romano Sacerdote della Compagnia di Giesù».
ms *Rom. 188* 428-496. (E' la redazione breve, o prima redazione, indicata ordinariamente con Ors B). Vedi la nota 30 dell'introduzione.

617a Iscrizione sulla prima lapide sepolcrale.
Iscrizione su marmo. La lapide è ancora *in loco* sull'ultima sepoltura di A.B. in S. Giovannino. In gran parte abrasa per il passaggio. Trascrizione in Ors A ed in 934a. V. nota 30.

617b «Litterae annuae 1617».
ms Per quanto concerne A.B. finora ignoto. Sull'approvazione vescovile di Ors B e sul culto di A.B. *Rom. 131* 145v.

618a «Publicum Attestationis Instrumentum... Articulum unius digiti corporis bonae memoriae Alexandri de Bertis non mediocri sanctitatis fama humati... consignatum admodum Rev.° P.i Virgilio Ceppario»
ms Finora ignoto. Documento notarile originale con bolli e sigillo; in pergamena. FG *1526* fasc. 2 n. 17.

618b Registrazione e trascrizione dell'atto precedente nella Raccolta Protocollare notarile degli Atti De Barnis.
ms Finora ignoto. Firenze. Arch. St., *Notarile moderno 9302* 79-80.

618c Registrazione delle testimonianze giurate, nella Raccolta detta, della II.a e III.a esumazione e conseguente traslazione del corpo di A.S.
ms Finora ignoto. Ivi 80.

619 Immagini devozionali a stampa di A.B. circolanti in Italia anteriormente al 1622.
° Note dal VASCONCELLOS (622a) 615.

620a «La vita di Alessandro Berti giovanetto nobile fiorentino; scritta dal p. Giulio Orsino Rom^no sacerdote teologo della compagnia di Giesù».
ms L'ORSINI è sempre stato noto a tutti i biografi; ma nessuno finora ha distinta la prima dalla seconda redazione, qui elencata. Ne esistono tre ms: Ors A, con note autografe dell'autore ARSI *Rom. 188* 500-609v. Ors G, apografo fedele del precedente: Arch. della già Prov. Veneta S.I. ora a Gallarate (finora senza segnatura). Ors V, apografo di Ors A di cui omette le ultime pagine sui miracoli; ignoto fino a notificazione dell'a. che l'ha ritrovato alla Bibl. Vallicelliana di Roma: I 10; cfr 977, 5. (Le sigle Ors A, Ors G, Ors V, come quella data sopra di Ors B, sono nostre).

620b Minuta della risposta del p. Vitelleschi al p. Alfieri a Firenze, il 17 I 1620.
ms Trovato recentemente in seguito al rinvenimento del seguente. Il p. Generale, richiesto del parere circa la stampa della *vita*, scrive che se essa gli sarà mandata, la farà rivedere e sarà lieto che si possa compiere il desiderio del destinatario. *Rom. 17* 366.

620c Minuta della lettera del p. Vitelleschi al p. Alfieri a Firenze, il 12 II 1620.
ms Ignoto, fino al recente rinvenimento del p. E. Lamalle. Il Generale notifica l'arrivo della vita di A.B. giuntagli per la revisione, annuncia di provvedervi, e si dispiace che sia stata intanto data a laici. Ivi 378v.

620d Registrazione nella Raccolta Protocollare notarile delle testimonianze giurate di un «miracolo» operato ad intercessione di A.B.
ms Finora ignoto. Firenze. Arch. St., *Notarile moderno 9306* 17v-19v.

621 [LECHNERUS, Gaspar S.I. (Lechner)] *Sodalis Parthenius Sive libri tres quibus mores sodalium exemplis informantur.* Ingolstadii 1621.
B1 Cfr SML. «Alexander Bertius» 195-208 — Roma, Bibl. Naz.

622a DE VASCONCELLOS, Antonio S.I. *Obra do Anio da Guarda.* P. II.a Lisboa 1622.
B1 Cfr SML. «Alexandre Bercio» 615-630. — Lisboa, Bibl. Nac.

622b STRATIUS, Iacobus S.I. «Menologium Morale... Vitae... breviores Patrum et Fratrum S.I. ...»
ms Noto a SML VII 1620 D, agli agiografi S.I. ed in particolare ai biografi di A.B. Elogio di A.B. nel t. II 363v-364. Roma, Bibl. Naz., *Mss gesuitici 1224.*

623 «Inventario delle robbe in più volte mandate dal R.P. Virgilio Cepari... per Panicale...»
ms Finora ignoto. In esso: «Reliquie: ... Una reliqa (!) del B. Alessandro Berti ligata in cristallo et argento con l'autentica in carta pecora, et con la sua borsetta di broccato». FG *1526* fasc. 9, busta Panicale f. 96.

624 Immagine devozionale francese di A.B. con leggenda: «Alexander de Bertis...Corpus... aucto in dies miraculorum numero... ad laevam Arae principis... collocatum».
R Finora ignoto ai biografi di A.B. Paris, Bibl. Nat., *Estampes* t. 155, 3884/3.

627 Lucernense Collegium. «Alexander Bertius».
° Noto dal SML IX 615. Dramma recitato nel 1627.

628 LECHNERUS, Gaspar S.I. *Sodalis Parthenius* (ecc., 621) Editio II. Dilingae 1628.
B1 Cfr SML. «Alexander Bertius» 164-174. — Roma, Bibl. Naz.

630 VERREYCKEN, Ernestus S.I. «Vita Alexandri Bertii».
ms Cfr. SML.

631a NIEREMBERG, Juan Eusebio S.I. *Vida de... S. Ignacio.. .*Madrid 1631.
B2 Cfr SML. «Alexandro Bercio» 91-92. — Madrid, Bibl. Nac.

631b IDEM, *id.* Zaragoça 1631.
B2 Cfr. SML. «Alexandro Bercio» 83-84v. — Roma, Bibl. Naz.

636a IDEM, *id.* Madrid 1636.
B2 Cfr SML. «Alexandro Bercio» 92-93. — Roma, Bibl. Vallicelliana.

636b NIEREMBERG, Giovanni Eusebio S.I. «Vita di S. Ignazio di Loiola» tradotta dal p. Lodovico Flori S.I.
ms Cfr SML che ignora localizzazione. Vita di A.B. 40-41. Palermo, Bibl. Regionale Siciliana, *ms A 11.*

636c [BACHIN, Leonardus S.I.] *Corona anni mariani seu vita duodecim sodalium marianorum.* Graecii 1636.
° Noto dal SML I 751.

636d Monacense Collegium. «Alexander Bertius».
° Noto dal SML V 1410. Dramma recitato il dì 11 VII 1636.

637 NIEREMBERG, Iohannes Eusebius S.I. «Vita S. Ignatii...»
ms Cfr SML V 1734 n. 11. Versione latina anonima. «Alexander Bertius» 45-46. Bruxelles, Bibl. Royale, *Fonds Bourgogne ms 3770.*

638a Minuta della risposta del p. Vitelleschi al p. J. Poncet a La Flèche, il 6 X 1638.
ms Ignoto fino a recente ritrovamento del p. G. Bottereau. Il p. Generale disapprova che la vita di A.B., fin allora non approvata dalla S. Sede, sia stata fatta leggere a secolari, esorta il Poncet a seguire la «via regia» e a non esser propenso a queste cose singolari. ARSI *Franc. 6* 24v.

638b NIEREMBERG, Juan Eusebio S.I. *Vida de... S. Ignacio...* Madrid 1638.
° Citato dal SML, ma probabile errore: l'edizione risulta introvabile nelle maggiori biblioteche di Spagna e d'Europa e non si trova citato da altri.

639 Lettera del patriarca A. Mendez al p. Provinciale di Portogallo, il 1 XII 1639.
ms Pubblicato in 913a. Vi si cita A.B. a proposito del p. Giacinto Franceschi. ARSI *Goa 40* 141.

640 [BOLLANDUS, Iohannes et alii S.I.] *Imago Primi Saeculi S.I.* Antuerpiae 1640.
C Cfr SML. Menzione di A.B., come di frutto caratteristico dell'educazione data nelle scuole della Compagnia di Gesù, p. 345.

642 Immagini devozionali italiane che circolavano prima della metà del secolo.

° Note dal Le Brun (646) 140.

643a Nieremberg, Iuan Eusebio S.I. *Ideas de Virtud en Algunos Claros Varones de la Compañía de Iesus.* Madrid 1643.

B1 Cfr Sml. Finora è rimasto ignoto che le pp. che riguardano A.B., 786-797, sono traduzione libera delle corrispondenti pagine del Vasconcellos (622a). — Bibl. Vat.

643b Alegambe, Philippus S.I. *Bibliotheca Scriptorum S.I.* Antuerpiae 1643.

C2 Cfr Sml.; p. 300: Bachin L. (636c).

644 de Almeyda, Manuel S.I. «Historia de Ethiopia».

ms Cfr Sml; pubblicato in 908; menzione di A.B. a propos. del p. G. Franceschi f 582. London, Brit. Lib., *Additional ms 9861.*

645 Nieremberg, Iuan Eusebio S.I. *Honor del gran patriarcha S. Ignacio.* Madrid 1645.

B2 Cfr Sml V 1945 «Alexandro Bercio» 68-70. — Sevilla, Bibl. Univ.

646 [Le Brun, Laurentius S.I.] *Nostri seculi ornamentum et adolescentiae sanctae speculum Alexander Bertius.* Rothomagi 1646.

B Cfr Sml. In antiporto ritratto di A.B. firmato Duhuc. — Bibl. Vat.

647 Petruccius, Hieronymus S.I., Dondinus Guglielmus S.I. Giudizi *ex officio* dell'elogio di A.B. scritto dal p. L. Giuglaris (cfr 648b).

ms Ignoto fino al rinvenimento del p. G. Bottereau. FG *667* 606.

648a [Le Brun, Laurentius S.I.] *Nostri seculi ornamentum et adolescentiae sanctae speculum Alexander Bertius.* Rothomagi 1648. (Il titolo e l'anno alquanto incerti).

° Ignoto al Sml ed a tutti i biografi; ma l'esistenza sembra certa, dovendosi ammettere tra la prima del 1646 e la terza del 1650 una seconda edizione.

648b Iuglaris, Aloysius S.I. (Giuglaris). *Elogia, Inscriptiones, Epitaphia.* Bononiae 1648.

B2 Ignoto al Sml. «Alexandri Bertii... vita et elogium» t. II 126-139. — Roma, Bibl. Naz.

649 Immagine devozionale francese di A.B. con leggenda: «Speculum adolescentiae sanctae Alexander Bertius florentinus parthenicus».

R Finora ignoto ai biografi di A.B. Paris, Bibl. Nat., *Estampes* t. 155, 3884/1.

650 Le Brun Laurentius S.I.] *Adolescentia sancta,* Editio III. Rothomagi 1650.

B Cfr Sml — Chantilly (= 646, con titolo un po' mutato).

651 «Vite cavate (dal) Nieremberg ridotte e tradotte in italiano da Gio. Montel S.I.».

ms Di questa raccolta, ignota al Sml, non sembra esista notizia stampata. ARSI *Vitae 16.* Per A.B. 80-86.

652a «Sacrae Congregationi de Ritibus. Romam. — Processus informativus D. Apollinaris ab Almeida Episcopi Nicaeni, p.is Hyacinthi Francisci et Sociorum... A Patriarcha Aethiopiae confectus. Goae ann' 1653».

ms Noto dai processi recenti (902a ecc.). Nel processo è ricordata più volte, a lode del p. G. Franceschi, la sua consuetudine con A.B. Arch. Vat., Riti; *Processi, 4436.*

652b Bambergense Collegium, «Alexander Bertius Medicaeus».
° Noto dal SML VIII 1740. Dramma recitato nel 1652.

653a Rossi, Iohannes Baptista S.I. *Clypeus Castitatis.* Romae 1653.
B1 Cfr SML. «Alexander Bertius Mediceus» 452-466. — Forlì, Bibl. Comun.

653b MENDESIUS, Alphonsus S.I. (Mendez) «... Expeditionis Aethiopicae libri tres et Auctarium».
ms Pubblicato in 909a. A f 283 cenno su A.B. a proposito del p. G. Franceschi. ARSI *Goa 44.*

653c HURET, Grégoire. *Modèle de la Jeunesse Chrétienne.* Paris 1653.
R Ignoto al SML ed ai biografi di A.B. Noto soltanto dal seguente catalogo. Serie di 29 tavole, n.n. nell'unico esemplare superstite quale ora si presenta. Ad A.B. sono dedicate tre tavole. — Paris, Bibl. Nat., *Estampes: Graveurs du XVIIe siècle* t. Vme, G. Huret nn. 373-401.

653d IUGLARIS, Aloysius S.I. *Elogiorum p.I divina continens p.II humana continens.* Genuae 1653.
B2 Cfr SML. «Alexandri Bertii... vita et elogium» II 185-198. — Roma Eur, Bibl. dell'Istituto Massimo.

658 IDEM, *id.* Venetiis 1658.
B2 Cfr SML. «Alexandri Bertii... vita et elogium» II 189-202. — Roma, Bibl. Naz.

659 ALEGAMBE, Philippus S.I. *Mortes illustres et Gesta...* P. II. Romae 1659.
C Cfr SML. Menzione di A.B. a p. 522 a proposito del p. G. Franceschi.

660 *Corona di Dodici Fiori cioè dodici Fratelli delle Congregazioni della B. Vergine.* Erette ne' Collegi della Comp. di Giesù. Cavata per la maggior parte dal libro intitolato Corona dell'Anno Mariano. In Bologna, per l'Herede del Benacci. (sd circa 1660).
B2 Ignoto al SML ed agli altri bibliografi (cfr 826). Piccolo libro di 112 pp. 11 × 6 cm. La *vita* di A.B. è alle pp. 1-8. Per la «Corona dell'Anno Mariano» cfr 636c. — Fondo A.B.

662 Immagine devozionale francese di A.B. con leggenda: «Alexander Bertius Mediceus... miraculis a Deo honoratur Florentiae».
R Finora ignoto ai biografi di A.B. Paris, Bibl. Nat., *Estampes* t. 155, 3884/2.

664a LE BRUN, Laurentius S.I. *Iuventus Sancta...* Parisiis 1664.
B Cfr SML. «Alexander Bertius» 319-379. — Roma, Bibl. dell'Ateneo Salesiano.

664b IUGLARIS, Aloysius S.I. *Elogiorum* (ecc. cfr 658). Venetiis 1664.
B2 Cfr SML. «Alexandri Bertii... vita et elogium» II 189-202. — Roma, Bibl. Naz.

666a [LE BRUN, Laurentius S.I.] *Nostri saeculi ornamentum et Adolescentiae Sanctae Speculum Alexander Bertius.* Duaci 1666.
B Cfr SML IX 581. Il ritratto di A.B. è secondo il vecchio tipo (646) ma riinciso da Iac. Pitoeu (Pitau). — Chantilly.

666b DE ANDRADE, Alonso S.I. *Varones Ilustres... de la Compañía de Iesús.* Madrid 1666.
C p. 587: «el p. Iacinto... fue pariente del santo niño Alexandro, admirable, y prodigioso en santidad y favores del Cielo...».

668 IUGLARIS, Aloysius S.I. *Elogiorum* (ecc. cfr 653d). Mediolani 1668.
B2 Ignoto al SML. «Alexandri Bertii... vita et elogium» 484-497. — London, Brit. Lib.

671 TOGNOLETTI, Pietro francescano dell'Osservanza. *Specchio tersissimo di Giovanetti studenti; o vero vita del Ven. Servo di Dio Alessandro Berti e Medici nobile fiorentino.* Palermo 1671.
° Noto soltanto dal MONGITORE (714) e da bibliografi che ne dipendono.

672 IUGLARIS, Aloysius S.I. *Elogiorum* (ecc. cfr 658). Venetiis 1672.
B2 Cfr SML, che però di quest'ediz. ignora il II vol. «Alexandri Bertii... vita et elogium» II 189-202. — Roma, Bibl. Naz.

674 Immagine devozionale francese di A.B. con la stessa leggenda che in 649, ad eccezione del nome, che per errore è Bertiae.
R Finora ignoto ai biografi di A.B. — Paris, Bibl. Nat., *Estampes* t. 155, 3884/4.

675 LE BRUN, Laurentius S.I. *Adolescentia Sancta, sive Ratio Adolescentiae ad Dei Cultum instituendae.* Auctore Laurentio Le Brun Nannetensi, e Societate Iesu... Editio recens, et prioribus emendatior. Cadomi... 1675.
B Ediz. ignorata dal SML. In tutto eguale a 650; anche l'immagine iniziale è di lì ricopiata; qui è rovesciata, ma la testa è ridisegnata.

676 SOTVELLUS, Natanael S.I. *Bibliotheca Scriptorum S.I.* ... Romae 1676.
C1 Cfr SML. Del Le Brun, a propos. di A.B. è ricordato solo il 646 ed il 664a; del Bachin è ricordato il 636c.

678 IUGLARIS, Aloysius S.I. *Elogiorum* (ecc. cfr 658). Bononiae 1678.
B2 Cfr SML, che però di quest'ediz. ignora il I vol. «Alexandri Bertii... vita et elogium» II 189-202. — Bologna, Bibl. dell'Archiginnasio.

680 IDEM, *id.* Venetiis 1680.
B Ediz. ignorata dal SML. «Alexandri Bertii... vita et elogium» II 189-202. — Padova, Bibl. Univ.

684a HEVENESIUS, Gabriel S.I. (Hevenesi). *Diarium Adolescentis Studiosi...* Graecii 1684.
C Cfr SML. E' proposto allo studente adolescente l'esempio dell'apostolato familiare di A.B. 112 (ne è storpiato il cognome in Benitius e così lo ricomporrà il tipografo nelle seguenti edizioni). — Admont, Benediktinerstift.

684b IUGLARIS, Aloysius S.I. *Elogiorum* (ecc. cfr 658). Curtii, Venetiis 1684.
B2 Ediz. ignorata dal SML. «Alexandri Bertii... vita et elogium» II 189-202. — Bibl. Vat.

684c IDEM, *id.* Cagnolini Venetiis 1684.
B2 Ediz. ignorata dal SML. «Alexandrii Bertii... vita et elogium» II 189-202. — Roma, Bibl. Univ. Greg.

686 [LE CLERC, Paul S.I.] *La vie d'Alexandre Bercius.* La Flèche 1686.
° Noto dal SML II 1230 n. 2. Sull'asserzione erronea di lui si è sinora ritenuto che si tratti di una traduzione riassuntiva dal Le Brun (646). Si tratta invece di una traduzione libera dal Nieremberg (643a). Per «Bercius», cfr 726a.

688 *Mazzetto di fiori, o vero vita di alcuni congregati...* Palermo 1688.
° Noto solo dal MONGITORE e dai bibliografi che ne dipendono, ed attribuito al Tognoletti, è invece certamente una riedizione di 660.

690 [LE CLERC, Paul S.I.] *La vie d'Alexandre Bercius.* Tours 1690.
B1 Cfr SML.

697 HEVENESIUS, Gabriel S.I. *Diarium Adolescentis Studiosi...* Viennae 1697.
C Ediz. ignorata dal SML. Si parla come nella preced. ediz. (684a) di A.B. a 137. — Admont, Benediktinerstift.

698 [LE CLERC, Paul S.I.] *La vie d'Alexandre Bercius.* Rouen 1698.
B1 Cfr SML IX 51.

699 *Alessandro di Niccolò Berti, e di Violante... de' Medici.*
ms Finora ignoto. Notizia, o appunto in quadernetto di appunti, a copertina in cartapecora, di ca. 10 fogli, 14,5 × 7,5 cm fra cc. n.n., sd; datazione a stima approssimata (fine secolo). Firenze. Arch. St., *ms 576.*

1700

701 [LE CLERC, Paul S.I.] *La vie d'Alexandre Bercius.* Tours 1701.
° Noto dal SML II 1230 n.2. Come detto (686), si è sinora ritenuto, a causa dell'asserzione erronea del SML, che si tratti della traduzione riassuntiva del Le Brun (646). Si tratta invece di una traduzione libera del Nieremberg (643a). Il SML non dice su che basi attribuisca questa traduzione al Le Clerc. Nelle riedizioni del '700 dello scritto esso è sempre più abbreviato.

703 *Corona di dodici fiori. Cioè dodici Fratelli delle Congregazioni...* (660). Bologna 1703.
B2 Ignoto al SML ed altri bibliografi. Ediz. in tutto identica alla citata, salvo data. — Bologna, Bibl. Archiginnasio.

709 IUGLARIS, Aloysius S.I. *Elogiorum p. I divina continens. p. II humana continens.* Lucae 1709.
B2 Cfr. SML. «Alexandri Bertii... vita et elogium» II 378-388. — Bibl. Vat.

710 IDEM, *id.* Lucae 1710.
° Cfr SML, che è unico a citare quest'ediz., introvabile e non ricordata da altri; è probabilmente un suo errore.

712a [LE CLERC, Paul]. *La vie d'Alexandre Bercius.* Vannes 1712.
B1 Cfr SML. — Chantilly.

712b HEVENESIUS, Gabriel S.I. *Manuductio animae ad coelum.* Viennae 1712.
° Noto dal SML IV 350 n. 31. Sarebbe la stessa opera, con titolo un po' diverso, di 752.

714a MONGITORE, Antoninus. *Bibliotheca Sicula* II. Panormi 1714.
C1 p.160 s.v. Tognolettus.

714b HEVENESIUS, Gabriel S.I. *Manuductio animae ad coelum.* Viennae 1714.
° Noto dal SML IV 359 n. 31. Cfr 712b.

717a IDEM. *Diarium Adolescentis Studiosi.* Tyrnaviae 1717 4°.
C Cfr SML IV 341. A.B. è ricordato a p.291. (In tutte le edizioni del *Diarium* e dell'*Adolescens* c'è l'errore Benitius). — Wien, Arch. Prov. Austriae S.I.

717b IDEM, *id.* Tyrnaviae 1717 12°
C Cfr SML che ignora che l'edizione del 1717 fu doppia; non registra il formato 12° dove A.B. è a p. 108. — Wien, Arch. Prov. Austriae S.I.

717c G.H.S.I. (Gabriel HEVENESIUS) *Cura innocentiae in primo flore servandae.* Coloniae 1717.
C Cfr SML IV 358 n. 31. A.B. è a p. 38. — Roma, Bibl. P. Gener. S.I.

722 HEVENESIUS, Gabriel S.I. *Diarium Adolescentis Studiosi.* Tyrnaviae 1722.
C Ignoto al SML. A.B. è a p. 108. — Budapest, Országos Széchényi könyvtár (Bibl. Naz. «Széchényi»).

723 IDEM. *Manuductio animae ad coelum...* Tyrnaviae 1723.
° Noto dal SML IV 359 n. 31.

725 IDEM, *id.* Tyrnaviae 1725.
° Noto c.s. (errore di rimando: non 29 ma 30).

726a [LE CLERC, Paul S.I.] *La Jeunesse Sanctifiée.* Paris 1726.
° Cfr SML II 1230 n. 1 (la sua lezione Bertius, come nel seg. n.2, è quasi certamente errata e dovuta all'influsso del Le Brun, 646 ecc.; egli aveva nel suo testo Bercius, come costantemente scrive il traduttore che egli chiama Le Clerc).

726b HEVENESIUS, Gabriel S.I. *Cura innocentiae conservandae...* Monachii 1726.
C Cfr SML. — Paris, Bibl. Nat. A.B. p. 40.

728 [IDEM] *Diarium Academici Mariani.* Graecii 1728.
C Ignoto al SML. A.B. 100. — Admont, Benediktinerstift.

729 IDEM. *Diarium Adolescentis Studiosi.* Tyrnaviae 1729.
° Noto dal SML IV 341.

730a PATRIGNANI, Giuseppe Antonio S.I. *Menologio di Pie Memorie d'alcuni Religiosi d.C.d.G....* II Venezia 1730.
B2 Cfr SML. La memoria su A.B. in aprile, 205-210.

730b IDEM. *Id.*
C Ricordo di A.B. nella memoria di G. Franceschi, in giugno, 197.

730c IDEM, *id.* IV Venezia 1730.
C Ricordo di A.B. nella memoria di G. Orsino, in dicembre, 77-79.

732 HEVENESIUS, Gabriel S.I. *Manuductio animae ad coelum...* Tyrnaviae 1732.
° Noto dal SML IV 359.

735 DRIESCH, Ignace van den S.I. «Pia Alexandri fuga et mors».
° Noto dal SML I 206 n. 2 ed anche 1171 n. 104. Dramma recitato a Gand il 27 VII 1735; ma è molto dubbio che si tratti di A.B.

736a [LE CLERC, Paul S.I.] *La Jeunesse Sanctifiée.* (726a). Rennes 1736.
B2 Ignoto al SML. A.B. 83-131. — Chantilly.

736b *Adolescens Mariano-Academicus...* Viennae 1736.
C Cfr SML VIII 735. Menzione di A.B. 109. — Chantilly.

742 BROCCHI, Giuseppe Maria. *Vite dei Santi e Beati Fiorentini* I. Firenze 1742.
C1 Menzione di A.B. nella lista dei Venerabili fiorentini, p. 584. — Roma, Bibl. Vallicelliana.

743 HEVENESIUS, Gabriel S.I. *Manuductio animae ad coelum...* Viennae 1743.
C Cfr SML IV 359. A.B. 41s.

745 *Adolescens Mariano-Academicus...* (736b). Viennae 1745.
C Cfr SML VIII 735. — Wien, Arch. Prov. Austriae S.I.

746 [LE CLERC, Paul S.I.] *Le Modèle de la Jeunesse...* Avignon 1746.
° Noto dal SML II 1230 n. 1.

748 [IDEM], *id.* Paris 1748.
B2 Ignoto al SML. Vita di A.B. 77-121.

750a [IDEM] *La Jeunesse Sanctifiée.* Paris 1750.
B2 Cfr SML. Vita di A.B. a 77-121. — Roma, Bibl. IHSI.

750b CORDARA, Julius C. S.I. *Historiae Societatis Jesu Pars VI...* Romae 1750.
C Cfr SML. Citazione di A.B. 228 a propos. di G. Orsini.

750c *Vita di dodici giovanetti...* Milano 1750.
° Noto dal SML I 751. Ma ignora che questo libro è identico, anche nel titolo, al 754.

751 BROCCHI, Giuseppe Maria. «Vite dei Santi e Beati Fiorentini». t. IV n. 9 fascicolo VII.
ms Vita di A.B. — Firenze, Biblioteca del Seminario.

752 [HEVENESIUS, Gabriel S.I.] *Spiritualis Armatura Fortium, sive Cura Innocentiae...* Argentorati 1752.
C Cfr SML IV 359 n. 31. A.B. 46. — Roma, Bibl. IHSI.

754 *Vita di dodici giovanetti...* Roma 1754.
B2 Cfr SML V 844 n. 10 s.v. Mazzolari. Lì si riporta l'opinione del Beorchia, che il Mazzolari sia autore del libro; ciò è insostenibile dopo il ritrovamento di 660, identico a questo libro. Una copia già esistente e consultata dall'a. al Collegio Illirico Lauretano di Loreto, è ora smarrita. Non se ne conosce altra.

756a RICHA, Giuseppe S.I. *Notizie Istoriche delle Chiese Fiorentine...* t. IV p. II. Firenze 1756.
C Cfr SML. A.B. 251.

756b HEVENESIUS, Gabriel S.I. *Diarium Adolescentis Studiosi.* Monachii 1756.
° Noto dal SML IV 341.

757 RICHA, Giuseppe S.I. *Notizie Istoriche delle Chiese Fiorentine...* t. V p. I. Firenze 1757.
C Cfr SML. A.B. 161, trascrizione della lapide al suo sepolcro (fedele, salvo la trasposizione di un *suo* portato, del resto correttamente, allo stico seguente).

758 HEVENESIUS, Gabriel S.I. Traduzione tedesca di *Cura Innocentiae in suo flore servandae...* Wien 1758.
° Noto dal SML IV 359 n. 31.

760 *Adolescens Mariano-Academicus...* Viennae 1760
C Ignoto al SML. A.B. 109. — Roma, Bibl. IHSI.

764 *Idem.* Viennae 1764.
C Ignoto al SML. A.B. 109. — Wien, Arch. Prov. Austriae S.I.

770 HEVENESIUS, Gabriel S.I. *Diarium Adolescentis Studiosi.* Viennae, Lintii, Tyrnaviae... 1756-1775.
° Noti dal SML IV 341 n. 4.

775 IDEM, *id.* Agriae 1775.
° Noto dal SML IV 341.

787 Museum Britannicum. *Librorum qui in Museo Britannico adservantur Catalogus*. Londini 1787.

C1 s.v. Bertius Alexander. (Nulla avverte che si tratta del soggetto e non dell'autore del libro!) — Bibl. Vat.

796 *Nuovo Dizionario Storico...* (Remondini) Bassano 1796.

C Menzione di A.B. a proposito di Orsini Giulio, 340. — Roma Eur, Istituto Massimo.

1800

805a Le Clerc, Paul S.I. *Le Parfait École ou la vie de plusieurs jeunes étudiants, Ubaldin, Bercius...* Chez J.B. Caron l'ainé à Amiens, A la Société Typographique à Paris 1805.

B1 Cfr Sml II 1230; non ponendosi il secondo editore, non è distinta questa tiratura dalla seguente. La vita di A.B. — 53-89 — appare abbreviata rispetto a quella del 1690, la prima controllabile. — Paris, Archives S.I., La Flèche Boîte 5.

805b Idem, *id.* Chez J.B. Caron l'ainé à Amiens, Chez Onfroy à Paris 1805.

B1 Cfr titolo precedente. A.B. 53-89. — Chantilly.

810 Idem, *id.* Saintmichel et Beaucé, Paris 1810.

B1 Sconosciuto al Sml; cfr. Paris, Bibl. Nat. (927) t. 91 col. 1119. A.B. 53-89.

811 Carron, l'Abbé [Carron Guy Toussaint Julien]. *Les écoliers vertueux ou vies édifiantes de plusieurs jeuns Gens proposés pour modèle* par l'abbé Carron. 2 vll. in 16°. Londres 1811.

° Noto dal *D. Sp.* e dal Michaud (858), s.v. Carron. Fu riedito con aggiuntevi nuove vite; ma per quanto riguarda A.B., la vita, ripresa, come vi è detto, dall'ediz. Delusseux del Le Clerc (726) notevolmente ancora riassunta, fu sempre riedita identica.

813a Le Clerc, Paul S.I. *Le Parfait écolier...* (805a). Saintmichel, Paris 1813.

B1 Il Sml ignora ambedue le tirature del 1813; esse appaiono con paginazione e composizione diverse; in quella rappresentata dall'esemplare qui annotato, nel frontespizio i nomi dei biografati sono scritti in due righe. A.B. 47-80. — Chantilly.

813b Idem, *id.* Saintmichel, Paris 1813.

B1 Cfr sopra. Nella tiratura rappresentata da quest'altro esemplare i nomi dei biografati sono scritti nella stessa riga. A.B. 50-83. — Lille, Bibl. de l'Univ. Catholique.

815 Carron, l'Abbé. *Les écoliers vertueux...* (811). Paris 1815.

° Ediz. citata dal de Feller (traduz. ital. t. III, Venezia 1832 s.v. Carron) ma non reperibile.

816 Idem, *id.* II édit. Nicolle, Paris — Vanackere, Lille 1816.

B1 Sconosciuta al Sml (dove dobrebbe trovarsi almeno per le vite di s. Luigi e s. Stanislao), come tutte le altre del Carron, la seguente esclusa. La vita di A.B. a 105-116. — Grenoble, Bibl. Municipale.

817 Idem, *id.* III édit. Nicolle, Paris — Vanackere, Lille 1817.

B1 Unica ediz. citata in Sml (a proposito di s. Stanislao, di Ruffini e di Ubaldini; ma non a proposito di A.B. che qui è a 125-135). In alcuni esemplari la tavola su s. Luigi, f.t., avanti al frontespizio, ha il rimando a p. 59 del testo. In altri esemplari si rimanda a p. 78. Il primo caso si ha per Paris, Bibl. Nat.; il secondo, per Chantilly.

819 IDEM, *id.* IV édit. Nicolle, Paris — Vanackere, Lille 1819.
B1 A.B. 116-127.

820 IDEM, *id.* (editore e luogo ignoti) 1820.
° Ediz. citata dalla *Bibliographie de France;* ma poiché le seguenti tirature del 1825 si presentano come ediz. V, dovrebbe essere un errore, se non si tratta di edizione abusiva.

825a IDEM, *id.* V édit. La Societé Typographique, Paris — Vanackere, Lille 1825.
B1 A.B. 131-142.

825b IDEM, *id.* V édit. Gosselin, Paris — Vanackere, Lille 1825.
B1 Ediz. che differisce dalla precedente solo per il nome del primo editore. — Roma, Bibl. Univ. Greg.

826 *Pie memorie di dodici giovanetti allevati nelle Congregazioni mariane erette nei Collegi d.C.d.G.* Roma 1826.
B2 Si trova, citato fra gli anonimi, in SML IX 1240. Il SML ignora che questo libro è identico con 750, 754, e, naturalmente, con gli altri a lui sconosciuti: 660, 668, 703. In tutti la vita di A.B. è in primo luogo e rimane la stessa, a meno di aggiornamenti di grafia, grammatica e stile. — Roma, Bibl. Univ. Gregor.

828 CARRON, l'Abbé. *Pious Biography of young men, or The virtuous scholars*. Philadelphia 1828.
B1 Di questa versione inglese, condotta su una delle prime edizioni francesi, probabilmente la (816), non c'è notizia né in SML né negli articoli sul Carron delle varie opere bio-bibliografiche che ne trattano. A.B. alle p. 83-92. Cfr. *The National Union Catalogue* N G 0165128.

829 «Notizie tratte del Menologio del P. Patrignani»
ms Questo ms, non firmato, è di mano del p. Francesco Saverio Patrizi. Dà rilievo ad A.B. «candidato della C.d.G.» Scritto nell'anno di probazione, fu certamente in lungo uso anche comune. — Arch. della già Prov. Romana d.C.d.G.

833 CARRON, l'Abbé. *Les écoliers vertueux...* (811). VI édit. Perisse, Lyon — La Librairie ecclésiastique, Paris 1833.
B1 Si presenta come ediz. VI, ma cfr seg. titolo. A.B. 125-135.

834 IDEM, *Id.* VI édit. Lefort, Lille 1834.
B1 Anche questa pubblicazione, stampata con caratteri tipografici diversi dalla predecentemente elencata, si presenta come VI ediz.

835 LE CLERC, Paul S.I. *Le Parfait écolier...* (805a). Perisse, Lyon 1835.
° Ediz. nota dal SML.

840 *Vite ed elogi di giovani italiani e stranieri illustri per virtù.* Roma 1840...
B1 In questa serie, che non è più reperibile come tale perché dai cataloghi delle maggiori biblioteche si conoscono solo i vll. 2° e 5°, la vita di A.B., in 10 pp., che sta nel 1° vol. (l'esemplare conosciuto è quello che ora indichiamo), ha, come le altre, paginazione a sé. Essa, come ivi stesso è detto, è ristampa di 826. — Fondo A.B.

846 Iscrizione su lamina consepolta.
Graffito su piombo: «Il corpo di questo fanciullo, Alessandro Berti, reputato Venerabile, è in Chiesa alla fine del balaustro...». E' il ricordo di una traslazione, inciso dai nuovi reggitori della chiesa di S. Giovannino, quando nel 1846 rimossero le ossa di A.B. dall'antico sepolcro. La lamina è stata nuovamente consepolta nel sepolcro recente, l'iscrizione è trascritta nel verbale dell'esumazione, 934a.

847a CARRON, l'Abbé. *Les écoliers vertueux...* (811). VII édit. Perisse, Lyon-Paris 1847.
B1 A.B. 116-127.

847b LITTA, Pompeo. *Le Famiglie Celebri Italiane*. Orsini. tav. XVIII. Milano 1847.
C «Giulio Orsini. Uomo di santa vita... scrisse la vita di Alessandro Berti fiorentino, morto giovanetto in gran concetto».

850 NARBONE, Alessio S.I. *Bibliografia sicola sistematica* I. Palermo 1850.
C1 Cfr. SML. A.B. s.v. p.483.

854 DE BACKER, Augustin et Alois S.I. *Bibliothèque des écrivains de la Comp. de J.* II Série. Liège 1854.
C1 Cfr SML. A.B. a proposito de Le Brun L., p. 353.

856 CARRON, l'Abbé. *Les écoliers vertueux...* (811). VIII édit. Lyon-Paris 1856.
B1 A.B. 116-127.

858 (MICHAUD, [Louis Gabriel]) *Biographie Universelle* t. 23, Paris sd [1854-1865].
C1 A.B. a proposito di Le Clerc P. p. 523.

859a MELZI, Gaetano. *Dizionario di Opere Anonime e Pseudonime* III. Milano 1859.
C1 A.B. s.v. «Specchio tersissimo...» (cfr 671) 86.

859b HOEFER [J. Ch. Ferdinand] *Nouvelle Biographie Générale* t. 30. Paris 1859.
C1 A.B. a propos. di Le Clerc P. col. 202.

861 CARRON, L'Abbé. *Les écoliers vertueux...* (811). Lyon-Paris 1861.
B1 Si presenta come ediz. IX. La vita di A.B. a 116-128.

862 HOEFER. *Nouvelle Biographie Générale* t. 30. Paris 1862.
C1 A propos. di Le Clerc P. col. 202.

869 DE BACKER. *Bibliothèque,* nouv. édit. I. Liège... 1869.
C1 Cfr. SML. A.B. a propos. di Le Clerc P. col. 299.

871 Iscrizione che nel 1871 fu aggiunta, sulla stessa lamina, all'antica del p. Orsini (615).
Graffito. Ricorda come il corpo fu rimosso dalla sepoltura del 1846 e posto nel luogo ove la piastra si sarebbe potuta ritrovare, nuovamente inumata con esso. Si trova trascritta nel verbale dell'esumazione del 1934 (934a).

872 DE BACKER, nouv. édit. II. Liège... 1872.
C1 Cfr SML. Ricordato A.B. a propos. di Le Brun L. col. 689.

876 IDEM III. Liège... 1876.
C1 Cfr. SML. Ricordato A.B. a propos. di Le Clerc P. col. 2091.

884 London, Brit. Lib. (GKl). Fascicolo *Bern-Bess.* London 1884.
C1 Col. 161. A.B. s.v. Bertius (Alexander). Il titolo è più completo che nel 1787; è qui meno facile scambiare il soggetto per l'autore.

889 NIEREMBERG, Juan Eusebio S.I. *Varones Ilustres...* 2ª ed. II. Bilbao 1889.
C A.B. a propos. del p. G. Franceschi 584.

890a J.M. Y SAJ. [ALARCÓN y MELÉNDEZ Julio] *Tres Niños Admirables.* Bilbao 1890.
B Mensajero del S.C. 18×11,5, 120 p. La vita di A.B. qui edita è tratta, con

qualche aggiornamento linguistico e qualche sunteggiatura, dal Nieremberg, 643a. E' alle pp. 57-94. - Madrid, Bibl. «Centro Loyola».

890b SML I.
C1 A.B. è esplicitamente ricordato a propos. di Le Clerc P. col. 1730. Implicitamente a propos. di Bachin L. col. 751.

892 SML II.
C1 (?) s.v. Driesch col. 206 e s.v. Gand col. 104 si cita «Pia Alexandri fuga et mors...» (735). Quantunque la probabilità sia scarsa, non è positivamente escluso che si tratti di A.B.

893a GUILHERMY, Élesban S.I. *Ménologe... Assistance d'Italie.* I. partie. Paris 1893.
C Menzione di A.B. a propos. del p. G. Franceschi 671-672.

893b SML IV.
C1 Menzione di A.B. a propos. di Le Brun L. col. 1269.

894 SML V.
C1 Menzione di A.B. a propos. di Orsino G. col. 1950 e di Munich, Collège de, col. 1410. Menzione di *Dodici Giovanetti* a propos. di Mazzolari G. col. 844.

895a J.M. Y SAJ (cfr 890a). *Trois Enfants Admirables,* par un religieux de le Compagnie de Jésus. Traduit de l'espagnol avec l'autorisation de l'auteur, par Albert Larthe. Tours 1895.
B La vita di A.B. alle pp. 61-106.

895b SOMMERVOGEL, Carlos S.I. *Moniteur bibliographique* 12 *1895* I.
C2 s.v. Larthe p. 46 n. 913.

896 Paris, Bibl. Nat. *Catalogue* ... *Portraits* ... par George DUPLESSIS I. Paris 1896.
C1 «Bertius Alexander» 342 n. 4455. — Bibl. Vat.

898 SML VIII.
C1 Menzione di A.B. a propos. di Verreycken col. 611 e di Bamberg, Collège de, col. 1740 n. 84.

1900

900 SML IX.
C1 A.B. ricordato a coll. 51 e 581 s.v. Le Clerc e Lebrun; a col. 615 s.v. Lucerne. Implicitamente è ricordato ancora a coll. 1198 s.v. Lebrun L., 1240 s.v. «Pie Memorie» e 1375. Abbiamo detto, ne' luoghi dove ciò accadeva, di qualche imprecisione od errore.

901 I.M. Y SAJ. *Trois enfants admirables.* Par un religieux de la Compagnie de Jésus. Traduit de l'espagnol ... par Albert Larthe. (riediz. di 895a). Tours (sd).
B Vita di A.B. 61-106.

902a Sacra Rituum Congregatione... Abissinen. Beatificationis seu Declarationis Martyrii... Apollinaris de Almeida... Hyacinthii Franceschi... et sociorum S.I... *Positio super Introductione...* Romae 1902.
C Menzione di A.B. a propos. di G. Franceschi. Fasc. I (Informatio, p. 8) «... (Franceschi)... innocentissimi pueri Alexandri Bertii in convictu fuit qui maxima sanctitatis opinione apud... cives floruit». Fascic. II (Summarium... an signanda Commissio... Catalogus testium... p. 10) «... testis respondit: p. Hyacinthum prope contubernalem fuisse angelici pueri Alexandri Bercii...». (Ibid. p. 40) «Duodecimus testis... p. Hyacinthum educatum in contubernio angelici pueri

Alexandri Bercii cuius memoria in benedictione est Florentiae...». (ibid. p. 43) «Ex... relatione... Patriarchae: P.is Hyacinthi Francisci adventum in Aethiopiam [diximus] et aetatis ac studiorum cum sancto puero Alexandro, clarissimae illius urbis lumine et ornamento». — Bibl. Vat.

902b *Decretum*... Sanctitas Sua [Leo XIII]... propria manu signare dignata est Commissionem introductionis Causae praefatorum octo Venerabilium Servorum Dei [Apollinaris de Almeida... Hyacinthi Franceschi et sociorum S.I.]... die decimanona eisdem mense et anno [Iunii 1902]. Typis Vaticanis.

C Memoria di A.B. «Hyacynthus Franceschi... una cum Alexandro Bericio eximiae virtutis adolescentulo humanioribus litteris piisque institutionibus operam dedit». — S. Congr. dei Santi. Archivio. A 15 (Apollinaris de Almeida).

902c El Mensajero del Corazón de Jesús (año 17 de la III serie) 33 (1902) Bilbao.

C Annuncio del libro «Tres Niños... [890]: Alejandro Bercio...». E' a p. 3 di copertina d'aprile e p. 4 di copertina di giugno.

903 G. Mazzatinti, F. Pintor, *Inventari dei Manoscritti d'Italia* vol. 12. *Firenze*. Forlì 1902-3.

C1 Registrazione di «Alexandri Bertii laudatio» (613) 138 197.

904a *Catalogue Général de la Librairie Française* t. 15 *I-Z*. Paris 1904.

C2 Registrazione di «Trois Enfants...», p. 930.

904b Foujols, Antoine S.I. *Alessandro Berti*. Lyon 1904.

B Cfr *Moniteur bibliogr.* (914).

904c Sacra Rituum Congregatione... (cfr 902a). *Positio super non cultu*. Romae 1904.

C Vi si riproduce il Decretum, 902b, ed in esso la menzione di A.B. che è nel II Fasc. p. 3. — Bibl. Vat.

905a Monaco, Nicola S.I. *Fiori di Maria*... Roma 1905.

B2 Cfr *Moniteur bibliogr.* fasc. 30, *1907* 98 n. 7983. La *vita* per la quale l'autore poté giovarsi di quanto aveva trovato il Foujols, sta alla pp. 72-102. — Roma, Bibl. della Civiltà Cattolica.

905b Monaco, Nicola S.I. *Alessandro Berti*. Stella Matutina (Roma) 1 (1905) 108-110.

B2 Una relazione su A.B.

905c *Alessandro Berti*. Trascrizione, con note del p. Monaco, delle Lettere annuali 1607-1608 (609a). Stella Matutina 1 (1905) 121-124.

B Per la prima volta le dette lettere annuali sono pubblicate; ma solo per quanto riguarda A.B. e con qualche errore anche non leggero.

907 Foujols, Antoine S.I. *Vita del giovanetto fiorentino Alessandro Berti*. Traduzione italiana del p. Giuseppe Galloni S.I. Siena 1907.

B Cfr *Moniteur bibliogr.* (909c). Eseguita a suggerimento del p. P. Tacchi Venturi (notizia direttamente avutane dall'a.). — Fondo A.B.

908 *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales* ed. C. Beccari S.I. VII. Romae 1908.

C E' pubblicata l'opera di d'Almeida (644), ed in essa la menzione di A.B. a p. 397.

909a *Idem* IX. Romae 1909.

C E' pubblicata l'opera del Mendez (653b), ed in essa la menzione di A.B. a p. 274.

909b SML X *Tables* (P. BLIARD).
C1 Bertius A. è nelle coll. 1748 e 1783. Così è elencato una volta nei «documents biographiques» di non appartenenti alla Compagnia, citandosi Le Clerc, Lebrun, Orsini, un'altra nei «documents biographiques, Compagnie de Jésus», citandosi il Verreycken. Poiché il Berti è un caso particolare, come appare da molti documenti qui elencati, sarebbe forse stato giusto metterlo fra gli appartenenti alla Compagnia con rimando ad una opportuna notazione nell'altra categoria.

909c BROU, Augustin S.I. *Moniteur bibliographique* fasc. 30, 1907. Rennes 1909.
C1 p. 98 n. 19. A propos. di 907.

913a *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales* XIII. Romae 1913.
C E' pubblicata la lettera del Mendez (639), ed in essa la menzione di A.B. a p. 171.

913b Paris, Bibl. Nat. *Imprimés* t. 53. Paris 1913.
C1 col. 103 s.v. Foujols (904b).

913c Sacra Rituum Congregatione... (902a). *Positio super validitate processuum.* Romae 1913.
C Nel sommario della vita di G. Franceschi si fa menzione di A.B. riprendendo le parole del Decretum (902b); nel Fasc. II p. 8. — Bibl. Vat.

914 BROU, Augustin S.I. *Moniteur bibliographique* fasc. 26-27, *1903-1904.* Roulers 1914.
C1 p. 180 n. 3756. A propos. di 904b.

916a Sacra Rituum Congregatione... (902a). *Summarium... An constet de Martyrio...*
C A p. 43 il I testimone asserisce: «Il Venerabile (p. Giacinto Franceschi) fu contemporaneo, condiscepolo ed intimo di quel fiore d'innocenza che fu Alessandro Berti, a cui Giacinto fu simile...». A p. 48 il II testimone, p. Gervasio Celi S.I. attesta: «Si rammenta che (Giacinto) ebbe a compagno quel santo giovinetto che fu Alessandro Berti, del quale fu emulo». — Roma, Arch. Postul. Gener. S.I.

916b GALLETTI, Pietro S.I. *Ven. p. Giacinto Franceschi.* Le Missioni della Compagnia di Gesù (Venezia) 2 (1916) 254.
C Menzione a propos. del p. Franceschi «emulo del suo condiscepolo e amico Alessandro Berti che nel fiore degli anni fu chiamato al premio del suo candor verginale e della sua ardentissima carità verso Dio».

916c IDEM. Ristampa del preced. in *Florilegio Apostolico* I. Venezia 1916.
C La menzione a p. 71. — Roma, Bibl. P. Gener. S.I.

924 FOUJOLS, Antoine S.I. *Vita del giovanetto Alessandro Berti.* Traduzione italiana del p. Giuseppe Galloni S.I. II ediz. Grottaferrata 1924 (cfr. 907).
B Tip. S. Nilo, 13 × 9, XII-80 p. — Roma, Bibl. P. Gener. S.I.

926 Paris, Bibl. Nat. *Imprimés* t. 89. Paris 1926.
C2 col 413 s.v. Larthe (895).

927 Idem t. 91. Paris 1927.
C1 col. 688 s.v. Le Brun e col. 1118 s.v. Le Clerc (è attribuita erroneamente al Le Clerc, senza dubbio sulla fede del SML, la traduzione del Le Brun).

929 FOUJOLS, Antoine S.I. *Anielski młodzieniaszek Aleksander Berti* (L'angelico giovane..., traduz. curata dal p. Józef Bok S.I.).Kraków 1929.

B Cfr *Wydawnietwo...*(972). La traduzione è un po' semplificata, priva di note. — Roma, Bibl. P. Gener. S.I.

930a Idem, *id.* Kraków 1930.
B Cfr sopra.

930b Müller, Iohannes S.J. *Das Jesuitendrama...* II. Augsburg 1930.
C2 Cfr L. Polgár, *Bibliogr. sur l'hist. de la C. de J.* I (Roma 1981) n. 5675. Menzione di drammi su A.B. p. 97.

931 Huf, Oscar S.I. *Congreganisten Kalender* (s d, s l). [Nijmegen 1931].
B2 Profilo di A.B. a pp. 312 553 e 554. — Roma, Bibl. IHSI.

933 Paris, Bibl. Nat. *Imprimés* t. 124. Paris 1933.
C1 col. 759 s.v. Nieremberg (901).

934a Verbale ed Atti diversi dell'esumazione dei resti mortali di A.B. e trasporto alla chiesa della Madonna del Buon Consiglio, a Firenze.
ms Arch. della già Prov. Romana S.I., *Documenti su A.B.* 3 Nov. 1934.

934b Notizie sulla costante memoria di A.B. in Monastero e di una sua reliquia ivi conservata ab antico. Dal Monastero di S. M. Maddalena de' Pazzi in Firenze.
ms Ivi. 7 Nov. 1934.

935a Rocci, Lorenzo S.I. Iscrizione sulla lapide alla nuova sepoltura di A.B. nel 1934.
ms L'iscrizione andò perduta durante i lavori per l'Istituto Stensen. Ne esiste trascrizione. Ivi. 1950.

935b Bondani, Vito S.I. *Alessandro Berti.* Stella Matutina 31 (1935) 333-338; 32 (1936) 41-44 113-116.
B1 L'autore poté utilizzare notizie frattanto venute in luce.

936a Sbaralea, Jo. Hyacinthus O.F.M. Conv. *Supplementum et castigatio ad scriptores... a Waddingo... descriptos.* Editio nova... III. Romae 1936.
C1 Menzione di A.B. a propos. di Tognolettus, Petrus, p. 288.

936b Rossi, card. Raffaele Carlo OCD. *Preghiera per la glorificazione di A.B.*
C In facsimile, stampato in 977, 109; l'autografo è smarrito, ne esiste fotografia.

936c London. Brit. Lib. (GK2) v. 15. London 1936.
C1 col. 226 s.v. Bertius Alexander.

937a Postulazione Generale S.I. Circolare su una nuova *vita* di A.B.
C Esemplare del testo poligrafato, all'Arch. della già Prov. Romana S.I. *Documenti su A.B.* 1937.

937b Immagine devozionale di A.B. da quadro di M. Venuti, con la preghiera del Servo di Dio card. Rossi.
R Esemplare conservato all'Arch. della già Prov. Romana S.I., *Documenti su A.B.* Immagini.

938 Bondani, Vito S.I. *Alessandro Berti.* (Riedizione di 935b). Torino 1938.
B2 Cfr. *Index bibliogr. S.I.* (940b) — Roma, Bibl. P. Gener. S.I.

939 Lettera del p. Guido Alfani d.S.P. al p. Vito Bondani S.I. del 1939. In essa ricorda di aver custodito nel suo ipogeo sismologico le reliquie di

A.B. nella ricognizione del 1934: «E' per me una compiacenza grandissima di aver dato ospitalità per due giorni a quel santino...; in quei giorni me lo baciai tanto tanto...».
ms Autografo all'Arch. d. già Prov. Romana S.I. *Documenti su A.B.* 1950. Parzialmente pubblicato in 977.

940a Bollettino dell'Arcidiocesi di Firenze. 32 (1940) 221.
C Memoria di A.B. nell'editoriale di S. Em. il Card. Arcivescovo (Elia della Costa).

940b JUAMBELZ, Iesus S.I. *Index Bibliographicus S.I.* 2, *1938*. Romae 1940.
C1 p. 152 n. 1996 a propos. di 938.

942 P.A. [PINZANI, Angelo S.I.] *Uno dei tanti, ma singolare fra tutti.* (Profilo della vita di A.B.). Il Crociato (Roma) 21 (1942) 27-28 37-38 58-59.
B2 Vita di A.B. nei tratti più congeniali ai giovani lettori della rivista. — Roma, Bibl. dell'Apost. d. Preghiera (v. degli Astalli 17).

946 Iscrizione sulla lapide della nuova tomba di A.B. nel 1946.
Incisa su marmo all'attuale tomba di A.B., Firenze, chiesa della Madonna del Buon Consiglio. Fotografia riprodotta in tav. f. t., a fronte di p. 96 in 956a. Cfr localizzazione di questo titolo.

950a Lettera di mons. L.M. Bazelaire, arcivescovo di Cambrai, alla sig.na Marthe Jaccoud (Myriam d.G.) del 22 X 1950. In essa si presenta il libro da lei scritto (956a) rilevando alcuni degli aspetti più straordinari della vita di A.B. «Rien n'est plus émouvant que la simplicité avec laquelle l'enfant raconte les échanges mystérieux de son âme avec la Vierge Marie...»; ma anche il valore dei suoi esempi per i contemporanei: «... l'enfant prédestiné peut être un exemple pour les garçons de son âge... J'admire comment sa vie spirituelle s'est développée sous le signe de l'obéissance et de la conformité à la volonté de Dieu».
C Il ms originale è probabilmente perduto. Il testo originale si trova integralmente in 958, e, tradotto, in 956a.

950b Lettera del p. Generale S.I. G.B. Janssens alla sig.na Jaccoud del 12 XII 1950. In essa si raccomanda il suo libro (956a), rilevando i legami di A.B. con la Compagnia di Gesù, e la somiglianza della sua vita con uno dei suoi santi. «La courte existence rappelle en plus d'un point celle de Stanislas Kostka. D'après les souvenirs contemporains que vous évoquez, il ne jouit pas de moins de faveurs célestes».
C Il ms è probabilmente perduto. Testo integrale in 958 e, tradotto, in 956a.

951 S. PIANTANIDA, L. DIOTALLEVI, C. LIVRAGHI, *Autori Italiani del Seicento.* (Catalogo commerciale in quattro fascicoli). Fasc. IV. Milano 1931.
C1 A proposito di Rossi G.B., 653a. Cfr p. 219. — Roma, Bibl. Naz.

954 Immagine devozionale. Raffigurazione dal bassorilievo del sepolcro.
R Esemplare in Arch. della già Prov. Romana S.I., *Documenti su A.B.* Immagini.

955 Preannuncio LICE della stampa di 956a.
C1 Esemplare ivi, *Documenti su A.B.* 1955.

956a MYRIAM de G. (Marthe Jaccoud). *Cuore di Adolescente, Alessandro Berti de' Medici.* Firenze 1956.
B Cfr 957c. L'autrice dichiara di giovarsi di documenti inediti a lei comunicati da chi li aveva rinvenuti. — Roma. Bibl. P. Gener. S.I.

956b «Nihil obstat» del P. fr. Reginaldo Garrigou-Lagrange O.P. per la precedente biografia, del 10 VII 1956. «Il filo d'oro che unisce le grazie straordinarie di cui si parla in questa biografia, le mostra in modo ammirevole al loro posto nella vita di questo giovane santo; non ci si stupisce più, ma si ammira come Dio abbia prevenuto il giovane Berti, e come eroicamente abbia a Lui risposto questo amore di adolescente».
C Riprodotto all'inizio del volume.

957a Lector [ALESSANDRINI, Federico]. *Alessandro Berti de' Medici.* L'Osservatore Romano 3 giugno 1957 p. 3.
C1 Presentazione della figura di A.B. e recensione di 956a.

957b GUIDETTI, Armando S.I. Cfr Letture (Milano) 12 (1957) 636 877.
C Recensione di 956a.

957c [PAULUSSEN, Luis S.I.] *Nova Biografia celebris sodalis Alessandro Berti de' Medici.* Acies Ordinata (Roma) 26 (1957) 265 271.
C Si presenta la figura di A.B. e si recensisce 956a.

958 MYRIAM DE G. (cfr 956a) *Coeur d'Adolescent. Alexandre Berti de' Médicis.* Montréal 1958.
B Cfr 977, 9. Testo francese del libro, comparso prima in traduzione italiana. — Roma, Bibl. P. Gener. S.I.

959 DEL ZANNA, Lorenzo S.I. *Gesuiti a Firenze.* Gesuiti della Provincia Romana (Roma) 12 (1959) 6-8.
B2 Riassunto della vita di A.B. nella storia della chiesa di S. Giovannino.

962a D'AMURI, Michele Ignazio S.I. *«Apostolici» precursori: Alessandro Berti.* Tornate a Cristo (Grottaglie) 17 (1962) 4-6.
B2 Cenni biografici di A.B.

962b London, Brit. Lib. (GK3) v. 132. London 1962.
C1 col. 660 s.v. Le Brun.

965 Idem v. 16. London 1965.
C1 col. 411 s.v. Bertius, Alexander.

968a DEL ZANNA, Lorenzo S.I. *Non c'è amore più grande. Vita di S. Luigi Gonzaga.* Roma 1968.
B2 La vita di A.B., riassunta in 959, è qui sostanzialmente ripetuta, 16-18.

968b Paris, Bibl. Nat. *Inventaire du Fonds Français... XVIIe siècle...* t. Vme. Paris 1968.
C Cfr. 653c. p. 380 «Le Bienhereux Bertin (!)... aidé per la S. Vierge». p. 381 «La Ste Vierge tourne les feuilles du livre de Bertius». p. 381 «Heureux Bertius...» ecc. — Bibl. Vat.

969 London, Brit. Lib. *A short title Catalogue of French books...* (V.F. GOLDSMITH). Folkestone a. London 1969.
C1 s.v. Bertius.

972 WILKOSZ, Zofia i GRZEBIEŃ, Ludwik S.I. *Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy* (Aedes Apostolatus Orationis) *1872-1972.* Kraków 1972.
C1 Aleksander Berti, 929 a p. 338 n. 2082; 930 a p. 342 n. 2151. — Roma, Bibl. P. Gener. S.I.

977 BONDANI, Valentino e Vito S.I. *Ti rivelasti ai piccoli. Vita di Alessandro Berti.* Roma 1977.
B Cfr AHSI 47 (1978) 446. Numerosi documenti ignoti nelle note storiche e nella bibliografia aggiuntevi dall'a. di questo scritto.

SUMMARY

According to the spirit of St. Ignatius embodied in the *Exercises,* the Society educational enterprise in the secondary schools was pervaded with the most solicitous care for the spiritual growth of the students. This concern was not limited to merely making them Christians, content with a mediocre observance of the essential duties; rather it was directed toward giving them a vision of Christian life dedicated to the greater glory of God and to the close imitation of Jesus Christ in the state of life to which the Lord called them. This objective of the Society's educational apostolate was splendidly fulfilled in the rich harvest gathered from the Marian congregations (solidalities) even among the youngest students.

The best-known example of such a youth is certainly the fourteen-year-old Alessandro Berti († 1608), a sodalist in the Collegio San Giovanni at Florence.

Various reasons, but in particular a recent decree of Pope Urban VII, persuaded superiors (especially Fr. General Vitelleschi) to postpone efforts toward the beatification of this youth, whose life contained aspects that seemed too extraordinary. Nevertheless, in the schools of the Society, by means of edifyng biographies, prose models for imitation, poetic and oratorical compositions, and dramas — all directed toward the literary training of the students — the memory of Berti was kept alive. Since 1890 it has been revived both by the rediscovery of the old lives and by new biographies based on recent study of the historical sources. All of these writings, with all the sources and documents pertaining to Alessandro Berti, have been listed critically in a chronological inventory, which thus documents the importance of this youth as a product of the Society's educational methods.

ANTONIO RUIZ DE MONTOYA (1585-1652)

HUGO STORNI S.I. - Roma

I

Al aproximarse el cuarto centenario de su nacimiento, me parece conveniente recordar la figura de uno de los grandes misioneros del Paraguay. Nace el 13 junio 1585 en la ciudad de Lima (Perú)[1], hijo natural[2] de Cristóbal y de Ana de Vargas[3]. El 4 octubre 1602 ciñe la espada, como un nuevo caballero[4]. El mismo nos describe su vida posteior: «Me sucedieron muchas desgracias y peligros de perder la vida y de hacerla perder a otros, con que por momentos estaba en la cárcel o retraído o sentenciado a destierro. Yo traía miedo que en una casa me querían sorprender y hacerme algún mal. Y una noche, a la medianoche, quiso Nuestro Señor que, queriéndome matar, me estuve defendiendo como pude por espacio de media hora, hasta que ya cansados me dejaron... Otra noche me sorprendieron en aquella casa y me dieron tres heridas encima del corazón, que por bien poco no me dejan allí. Al fin me escapé y hacía tan fría noche y yo estaba tan acongojado de mi conciencia, que pensé quedarme arrimado a una pared muerto»[5]. En 1605 sentó plaza de soldado para acompañar al nuevo gobernador García Ramón en su viaje a Chile, pero desistió de ello[6]. Y tocado de la gracia del Señor, retomó sus estudios, ingresando para ello en el colegio de San Martín[7] y el 11 noviembre 1606 pasó al noviciado de su ciudad natal[8]. Al año siguiente se dirige con el P. Diego de Torres Bollo a la fundación de la provincia del Paraguay[9], cosa que había ardientemente deseado[10].

---

[1] H. STORNI, *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768* (Roma 1980) 253 (= Subsidia ad historiam S.I. 9).

[2] Es el mismo Ruiz que nos lo hace saber. G. FURLONG, *Antonio Ruiz de Montoya y su carta a Comental (1645)* (Buenos Aires 1964) 164 (= Escritores coloniales rioplatenses XVII).

[3] Cf. n 1 de sus escritos.

[4] F. JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)* I (Madrid ²1900) 83 (= Colección de libros raros y curiosos que tratan de América XVI).

[5] FURLONG 159-160.

[6] Ibid. 160. García Ramón fue nombrado para este cargo por el virrey del Perú el 21 enero 1605. E.J.A. MAEDER, *Nómina de gobernadores civiles y eclesiásticos de la Argentina durante la época española (1500-1810)* (Resistencia s.a.) 29.

[7] JARQUE 140.

[8] Cf. n 1 de sus escritos.

[9] STORNI 253. Sobre el P. Torres cf. ibid. 286; E. TORRES SALDAMANDO, *Los antiguos jesuitas del Perú* (Lima 1882) 111-119.

[10] A. RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual* (Bilbao ²1892) 25-28.

Ordenado de sacerdote en febrero de 1611 por el obispo de Tucumán Trejo y Sanabria en Santiago del Estero[11], al final de ese mismo año camina a las reducciones del Guairá[12]: «Llegué a la reducción de Nuestra Señora de Loreto con deseo de ver aquellos dos insignes varones el P. José [Cataldino][13] y P. Simón [Mascetta][14]. Hallélos pobrísimos, pero ricos de contento. Los remiendos de sus vestidos no daban distinción a la materia principal. Tenían los zapatos que habían sacado del Paraguay [es decir, de Asunción] remendados con pedazos de paño que cortaban de la orilla de sus sotanas. Túveme por dichoso de verme en su compañía. La chosa, las alhajas y el sustento decían muy bien con los de los anacoretas; pan, vino y sal no se gustó por muchos años; carne alguna vez la veíamos de caza, que bien de tarde en tarde nos traían algún pedazuelo de limosna. El principal sustento eran patatas, plátanos y raíces de mandioca»[15]. En 1614 el P. Torres informa de él: «Buen ingenio, juicio y prudencia, experiencia moderada, buena condición, sabe bien casos de conciencia, talento para los ministerios de la Compañía, aun de superior, muy buen obrero de indios y muy buen religioso»[16]. El 2 febrero 1620 en la reducción de Loreto (Paraná, Brasil) emite la profesión[17]. En 1626 el P. Mastrilli[18] afirma: «Varón perfecto, de mucha oración; en la conversión de la gentilidad acomete muchos trabajos con riesgo de la vida; de muy buen gobierno, fue pecado quitarle los estudios, porque pudiera ser provincial; imita los pasos de nuestro san Francisco Javier en ánimo, trabajo y discreción»[19]. Primero como misionero (1612-1622), luego como superior de las misiones del Guairá (1622-1636) y finalmente como superior de todas las reducciones guaraníticas (1636-1637), tuvo que ver con la fundación de muchas de ellas. En el segundo período podemos señalar la de San Javier (1622), la de San José (1625), la de Encarnación (1625), la de San Pablo (1627), la de los Siete Arcángeles (1627), la de San Pedro (1628), la de Santiago (1628), la de Concepción (1628), la de San Miguel (1628), la de San Antonio (1628), la de Santo Tomás (1628) y la de Jesús María (1629), todas en el estado de Paraná (Brasil)[20]. También bajo su responsabilidad se realizó en 1631 la mudanza de las reducciones de Loreto y San Ignacio, ante la imposibili-

---

[11] STORNI 253.
[12] P. LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús en là Provincia del Paraguay* 2 (Madrid 1755) 396.
[13] H. STORNI, *Jesuitas italianos en el Río de la Plata (antigua provincia del Paraguay 1585-1768)* AHSI 48 (1979) 15.
[14] Ibid. 33-34.
[15] RUIZ DE MONTOYA 44.
[16] ARSI *Paraq. 4/I* 25v.
[17] STORNI, *Catálogo* 253.
[18] Ibid. 179; *Torres Saldamando* 194-199.
[19] *Paraq. 4/1* 111.
[20] G. FURLONG, *Misiones y sus pueblos de guaraníes* (Buenos Aires 1962) 107.

dad de defenderlas de los ataques de los bandeirantes[21]. En 1637 el provincial del Paraguay lo envía como procurador especial ante la corte de Madrid para solicitar el remedio de los problemas que estos ataques creaban en todas las reducciones[22]. Desde 1638 hasta 1643 lo encontramos en esa ciudad empeñado en estas negociaciones y en la publicación de su Conquista espiritual y obras lingüísticas. En este último año viaja a Lima[23], dado que una de sus peticiones, la concesión de armas de fuego a los indios, había sido trasmitida al virrey del Perú. A estos problemas se añadieron más tarde las dificultades con el obispo Cárdenas[24]. A todo atendió el P. Ruiz hasta su muerte, ocurrida en su cuidad natal el 11 abril 1625[25]. Todos, pero especialmente Lozano en su Historia[26], Castillo en su Autobiografía[27] y sobre todo Jarque[28], destacan la intensidad de su vida interior y de su devoción mariana.

---

[21] C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina* 2 (Buenos Aires 1967) 280-287.
[22] Ibid. 310-312.
[23] JARQUE 4, 121: «Dile el bagage necesario y quien le serviese y regalase por mi cuenta hasta la ciudad de Sevilla, donde en el año 1643 se embarcó para el Perú en el mes de junio».
[24] ASTRAIN 5, 597-598.
[25] STORNI, *Catálogo* 253.
[26] LOZANO 1, 544 709-712; 2 89-94 623 722.
[27] R. VARGAS UGARTE, *Un místico del siglo XVII, Autobiografía del V.P. Francisco del Castillo S.I.* (Lima 1960) 99-117.
[28] JARQUE passim; cf. n 132 de sus escritos, p. 335.

II. Escritos.

NB. Ordenados cronológicamente.
1 = documento édito.
2* = documento inédito.
3** = documento conocido sólo indirectamente.

1 «El H. Antonio Ruiz fue recibido en la Compañía de Jesús por el P. Esteban Páez, provincial de esta provincia del Perú, en el colegio de San Pablo de Lima, a once de noviembre del año de 1606, de edad de veintiún años, poco más o menos, natural de la ciudad de los Reyes, hijo de Cristóbal Ruiz y Ana de Vargas. Vió las bulas, reglas y exámenes, y dijo de ser contento de pasar por todo lo en ellas contenido y por verdad lo firmó de su nombre. Fecha en los Reyes, en veintidós de noviembre de 1606 años. Antonio Ruiz», Libro del noviciado 46[1].

2 Relación de las gracias recibidas de Nuestro Señor. Córdoba 1610? Furlong, Comental. 140 159-170.

3** Carta del general al H. Ruiz: «Su carta, escrita en noviembre de 1610, se a recibido y consuelo de saber que el Señor le aya hecho merced de llamarle a la Compañía con tan fervorosos deseos de emplearse en ayudar a los indios. Y pues para acertar en todo es necessario dexarse guiar de los superiores, que como ministros de Dios verán lo que fuese más conveniente, no ay sino estar resignado, y como religioso atender a obedecer con perfectión, que a su tiempo se le concederá lo de acudir a essos naturales, con mayor provecho spiritual de sus almas y mericimiento suyo. El Señor le conserve muy en su gracia y dé su santa bendición que desseo, etc. Roma 28 febrero 1612», ARSI *Paraq. 1* 26.

4 Carta. 20 noviembre 1611[2].

5 Carta al provincial. Guairá 1612[3].

6 Id. Asunción 1612. Ib. 182-184.

7 Id., ib. 188-189.

8 Id. 7 agosto 1613. Lozano 2, 623.

9** Carta. 8 agosto 1613. Ib. 400.

10** Id. 1613. Leonhardt 1, 339.

11 Id., ib.

12** Carta al provincial. Asunción 20 mayo 1614. Lozano 2, 727.

13** Id. 1614. Leonhardt 1, 452-454.

14** Autos en negocios del Santo Oficio. 1614. Lozano 2, 726.

15** Relación manuscrita sobre la visita de un eclesiástico. 1614. Ib. 734.

16 Carta al provincial. Guairá 1616. Leonhardt 2, 97 146.

17 Carta al provincial: «El arte y vocabulario procuraré vaya en otra ocasión, que como V.R. me escribió no avía priesa y las ocupaciones acá son tantas y yo tan para poco, no pudo yr agora. V.R. no lo reciba como cosa mía, que no

---

[1] Lima, Biblioteca nacional, *Jesuitas 227* f 46 (fotocopia existente en el Instituto histórico de la Compañía de Jesús).

[2] Lozano, 2 324.

[3] C. Leonhardt ed. *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús* 1 (Buenos Aires 1927) 179-181.

lo es, sino de Nuestra Señora, que como mis travajuelos son suyos y la vida y coraçón que tengo, se dignó hacer este arte, porque después de averle yo escrito y leído, hallé que no avía hecho yo... Grandes cosas tiene Dios en estos desiertos, grandes riquezas y maravillas haze. Y lo que más muestra su grandeza es que me aya trahido a mí a ellos, criatura tan indigna de servir a sus hijos en la cozina. Gran Dios es y digno de ser amado grandemente. No quiero cansar a V.R. más, aunque con escribir estos rengloncillos he descansado en mi espíritu y recreándome un rato en mi alma con V.R. El Señor dé a V.R. un grande ánimo para llevar los travajos tan sin medida que El embía sobre quien cargan los de esta apostólica provincia, que yo aunque con mi acostumbrada tibieza encomiendo en el sacrificio de la misa a V.R. De esta reducción de Loreto 9 octubre [1616]», ib. 156.

18 Id. 23 mayo 1619: «... Mucho havía que decir de cuatro apóstoles que tiene aquí V.R., entre los quales ando yo como otro Judas. Mucho se consolara V.R. de ver como proceden los Padres y para decirlo en breve tendría bien que ymitar en ellos un muy fervoroso noviciado. Al fin es gente a quien a escogido el Señor para antorcha de su evangelio», ib. 206.

19 Id., ib. 207-208.

20** Carta del general al P. Ruiz: «La de V.R. de 5 de abril de 1622 e reçebido, en que me avisa como el P. Provincial le avía encargado el cuydado y govierno de los sujetos que trabajan en esa missión, y juntamente me dize el buen empleo que tienen y la disposición que ay para ganar muchas almas para Dios. Confío de la mucha religión y santo zelo de V.R. y de los demás que están en su compañía que no perdonarán a trabajo que se ofresca en orden a conseguir tan alto fin, mostrando en esto como en otras cosas que son hijos verdaderos de la Compañía. El Señor les comunique a todos su abundante graçia y guarde a V.R., en cuyos santos, etc. Roma 10 julio 1623», *Paraq. 2* 9.

21** Id.: «De particular consuelo y edificaçión me a sido la de V.R. de 20 de septiembre de 1622, en que me da quenta de los fervorosos deseos que Nuestro Señor le da de emplearse siempre en ayudar a la salvación de los indios y me pide que se los cumpla, encargado al P. Provincial que le ocupe siempre en este ministerio, que es de tanta gloria de Nuestro Señor. Agora se lo escribo y encomiendo que coopere y ayude en quanto pudiere al santo zelo que V.R. tiene del bien espiritual de esos pobres naturales, y que dé traça como se impriman el arte y vocabulario de la lengua que V.R. a hecho, para que se puedan ayudar los demás Padres de tan buen trabajo. Padre mío, V.R. prosiga y lleve adelante el empleo de indios, ayudándolos con la charidad, aplicaçión y exemplo que hasta aquí, que el Señor será muy liberal en remunerarle tan buenos trabajos, y en todo lo que se ofreçiere de su consuelo puede estar muy cierto que le acudiré con amor y entrañas de padre. La Divina Magestad comunique a V.R. su abundante graçia y le guarde como deseo. En sus santos, etc. Roma 15 enero 1625», ib. 31v-32.

21a** «Así lo escribe en una cumplida relación de todos los sucesos de esta misión [del Guairá] con los doce primeros años [1610-1622] el P. Antonio Ruiz, y se guarda original en el archivo de esta provincia», LOZANO 2, 358.

22** Carta al P. Ureña. Guairá 1625. LEONHARDT 2, 300; CORTESÃO 1, 210[4].

---

[4] J. CORTESÃO ed. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)* (Rio de Janeiro 1951) 210 (= Manuscritos da Coleção De Angelis I).

23** Carta al provincial. 1625. JARQUE 2, 156[5].

24** Id. 1635. LEONHARDT 2, 300; CORTESÃO 210; Jarque 157.

25 Id. Enero 1626. LEONHARDT 2, 322-323 324-328 330-335 340-345; CORTESÃO 229-230 231-234 236-241 245-249.

26** Carta del general al P. Ruiz: «Mucho tiempo avía que no tenía carta de V.R., quando recebí la de 6 de junio del año pasado, en que me da quenta de esas reduciciones y quan gloriosamente trabajan los Padres que en ellas están, de que me e consolado y edificado mucho, y doy a Nuestro Señor infinitas graçias que por medio de los hijos de la Compañía trahe tantas almas al gremio de su Iglesia, sacándolas del miserable estado en que por tantos años an vivido. Agradesco mucho a V.R. lo bien que de su parte ayuda a cosa de tanto servicio de la Divina Magestad, de quien recebirá V.R. colmado premio de tan buenos trabajos. Muy confiado estoy de su grande religión y santo zelo que proseguirá con la applicaçión y exemplo que hasta aquí, en quanto se ofreciere de su consuelo de V.R. la acudiré con la puntualidad y gusto que debo y mereçe V.R., en cuyos santos, etc. Roma 10 agosto 1627», *Paraq. 2* 50.

27** Papel en que dice cómo habían de venir los paulistas sobre la provincia del Uruguay. 1626? JARQUE 3, 262-263.

28 Carta al provincial. 1626. LEONHARDT 2, 317 320; CORTESÃO 225 228.

29 Id. Octubre 1627. LEONHARDT 2, 345-351; CORTESÃO 249-254; JARQUE 2, 212-215 216-218.

30 Id. Diciembre 1627. LEONHARDT 2, 338-339; CORTESÃO 243-244.

31 Id. 1627. LEONHARDT 2, 335-336; CORTESÃO 241.

32 Id. LEONHARDT 2 352; CORTESÃO 225-226.

33** Instrucción para la reducción de San Javier. 1627? JARQUE 2, 72.

34** Catecismo breve en lengua gualacha. 1627. CORTESÃO 293.

35** Confesonario en lengua gualacha. 1627. Ib.

36 Carta anua. Tambo de Cuaracibere y minas del hierro 2 julio 1628. Ib. 259-298.

37** Carta al P. Días Taño. 1628? JARQUE 2, 106.

38 Carta al provincial. 1628. CORTESÃO 378.

39** Cartas. 1628. Ib. 303.

40**-**41**** Carta del general al P. Ruiz: «Mucho me e alegrado con dos de V.R. de enero de 1629, en que me da quenta de esas reducçiones de Guayrá, que tiene a su cargo, y del grande fruto que los hijos de la Compañía hazen en esos naturales. Gracias infinitas sean dadas por ello a Nuestro Señor, a quien suplico comunique su abundante gracia a los operarios que ay trabajan para que prosigan y lleven adelante empressa tan gloriosa. Agradesco mucho a V.R. lo bien que alienta a sus compañeros, no solo con sus consejos, sino mucho más con su exemplo... Roma 6 noviembre 1630», *Paraq. 2* 65.

42** Carta al gobernador del Paraguay. Antes del 15 abril 1629. CORTESÃO 305.

43 Id. Encarnación 15 abril 1629. Ib. 305-306.

44** Billete al P. Cataldino. 1629? JARQUE 3, 75.

45** Instroducción a los misioneros de San Javier. 1629? Ib. 118.

---

[5] F. JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)* 2 (Madrid [2]1900) 156.

46** Carta al P. Boroa. 1629? Ib. 145.

47 Certificación de la respuesta que dieron los indios. Puesto del salto del Guairá 25 y 27 agosto 1630. CORTESÃO 357 360-361.

48** Carta del general al P. Ruiz: «Varios affectos me a causado la de V.R. de septiembre de 1630, de pena con el destroço y trabajo que vino por aquellas cinco reducçiones con la entrada de los portugueses de la villa de San Pablo; de goço con la entrada a los indios guañanas, de que se espera tanto fruto. Pido a Nuestro Señor lleve muy adelante esto para su maior gloria, y quiete aquello para confusión del demonio. A V.R. le estoy muy agradeçido por lo mucho que trabaja en tan alto ministerio y tan proprio de la Compañía, con que para sí y para ella gana mucho. Ruego a Nuestro Señor dé a V.R. sus colmados dones. En los santos, etc. Roma enero 1633», *Paraq. 2* 78v.

49 Relación del estado de las reducciones de los Angeles, Jesús María y Concepción de gualachos. 1630. CORTESÃO 342-351.

50 Declaración en la información acerca de los daños hechos por los portugueses de San Pablo en las reducciones del Guairá. En el río del Paraná 28 abril 1631. *Colección de documentos inéditos para la historia de España* 104, 332-343; PASTELLS 1, 457-462[6].

51 Respuesta al requerimiento de los cabildantes de Ciudad Real. Loreto 14 agosto 1631. CORTESÃO 365-366.

52 Carta al P. Días Taño. 1631? JARQUE 3, 246-247 252.

53 Testimonio en la información sobre el retiro que se hizo de las reducciones del Guairá. Córdoba 22 enero 1632. CORTESÃO 380-382; 4, 319-321[7].

54-55****. Carta del general al P. Ruiz: «Dos de febrero y abril de 1632 e reçibido de V.R. y con no pequeño consuelo por ver el zelo que muestra, así de nuestro maior bien y observançia, como de la salvaçión de esa nueva christiandad tan afligida con trabajos. Yo e sentido los que an padeçido esos pobres indios con ocasión de los que los an perseguido y de la mudança que se hiço de aquellas reducciones, que me informan que la maior parte murió en el camino de hambre y de otras calamidades. Seguro estoy que los que fueron de este pareçer entenderían que açertaban y que era neçessario tal resoluçión por evitar maiores males, pero algunos quisieran que se ubieran mejor notado y prevenido las cosas. Ya lo pasado no tiene remedio; para lo futuro convendrá yrse más despaçio... Roma 30 noviembre 1634» *Paraq. 2* 93-93v.

56 Información sobre si los indios del Guairá tenían armas de fuego, etc. San Ignacio y Loreto 17 y 18 setiembre 1632. CORTESÃO, *Guairá* 425-430.

57** Carta del general al P. Ruiz: «Siempre que V.R. me quisiere escrivir, lo puede haçer con seguridad de que estimo su persona y cartas con el debido apreçio, como la que de presente e recibido de diziembre de 1633, y con la humildad que habla de sí me deja con igual consuelo y edificaçión. Los puntos que en ella toca son muy propios de su santo zelo y prudençia, y dignos de remedio... Muy agradeçido estoy a lo mucho y bien que V.R. trabaja en esas reducçiones con tanto fruto de las almas y gloria de Nuestro Señor. Págueselo

---

[6] P. PASTELLS, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* 1 (Madrid 1912) 457-462.

[7] H. VIANNA ed. *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)* (Rio de Janeiro 1970) 319-321 (= Manuscritos da Coleção De Angelis IV).

Su Magestad, como se lo suplico, y esos Padres que le aiudan, a quienes dará mis cordiales saludos. En los santos sacrifiçios, etc. Roma 20 enero 1636» *Paraq. 2* 115.

58** Id.: «Ame sido de particular goço que el P. Provinçial govierne con tanta satisfacción. Espero que cada día se experimentarán nuevos effectos de su govierno. Las difficultades que V.R. representa en la de setiembre de 1634 en raçón de acudir de comunidad a las reducçiones con la limosna de su magestad se vençerán con el favor de Nuestro Señor, persuadidos que es gloria suya, bien de la observançia religiosa y que se a de practicar así, no hay sino aiudar a ello. Singular caso es el que V.R. refiere de aquella india; Dios la tenga goçando de sí y guarde a V.R. Y le pague lo que trabaja con tanta edificaçión en esa viña, etc. Roma 1° noviembre 1636», Ib. 116.

59** Carta al provincial. 1636? LEONHARDT 2, 630; CORTESÃO 3, 226[8].

60** Carta al P. Portel. 1636? JARQUE 3, 300-301.

61** Billete al cura de San Javier. 1636? Ib. 301.

62** Carta del general al P. Ruiz: «Con grande pena e leydo la de V.R. de junio del año pasado por el estrago que me refiere an echo nuevamente los portugueses de San Pablo en algunas de las reducçiones, alcançando parte de la desgraçia a tres de los nuestros. Muy lastimado me deja el caso, y no sólo con compassión, sino con vivos deseos del remedio. De mi parte le procuro, holgaré mucho ayudar a él, y que de la de esa provinçia y V.R. se solicite efficaz. Hágalo Dios como se lo suplico, y guarde a V.R., en cuyos, etc. Roma 30 octubre 1638», *Parq. 2* 132.

63* Ordenes que hizo la deputación para el gobierno de las reducciones. Unos de los cuatro miembros de esta deputación era el P. Ruiz. Córdoba 1° agosto 1637. ARSI FG 1486-3-2.

64 Relación de la vida y muerte del P. Pedro de Espinosa. Córdoba, antes del 15 agosto 1637. LEONHARDT 2, 752-759; CORTESÃO, *Tape* 211.

65** «Mapa que ha hecho de toda aquella tierra». 1637? Cf. n. 75, 134v; FURLONG, *Cartografía* 1, 25[9].

66-68**** Tres cartas al Consejo de Indias. Razón y fe 33 (1912) 73.

69** Carta a las reducciones. Buenos Aires 1638. JARQUE 3, 288-289.

70 Carta al P. Hornos. Río de Janeiro 25 enero 1638. CORTESÃO 291-293.

71** Carta a un jesuita. Río de Janeiro, antes de junio 1638. PASTELLS 2, 12[1].

72** Sermón. Río de Janeiro 15 agosto 1638. JARQUE 3, 337-338.

73** Muchas cartas. Río de Janeiro 1638. PASTELLS 2, 21[1].

74** Carta al P. Ampuero. Río de Janeiro 1638. Ib. 25[1].

75 Memorial al rey [Madrid 1638? 2 ff.] 305×210. ARSI *Paraq. 11* 133-134v. «Señor. Antonio Ruiz de Montoya de la Compañía de Iesus, y su Procurador general de la Provincia del Paraguay, dize: Que estando prohibido por cédulas, y ordenes Reales, so graves penas... Compañía, y los mismo Indios, en cuyo nombre también viene el suplicante, recibirán particular merced». URIARTE 3,

---

[8] J. CORTESÃO ed. *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641) (*Rio de Jeneiro 1969) 226 (= Manuscritos da Coleção De Angelis III).

[9] G. FURLONG, *Cartografía jesuítica del Río de la Plata* 1 (Buenos Aires 1936) 25.

374: MORAES 2, 79-81[10].

76 Memorial al rey [Madrid 1638? 7 ff.] 310×210. Ib. 135-141v. «Háseme mandado, que assi como represente a su Magestad... quien tocare la execucion de lo que su Magestad, y su Real Consejo de Indias mandare. Antonio Ruiz de Montoya». MORAES 2, 81-82.

77 Resumen del memorial anterior [Madrid 1638? 2 ff.] 220×160. Ib. 143-144. «Señor. Los remedios que pueden occurrir a los males... y protesto que mi intento no es muerte de alguno, ni effusion de sangre». JARQUE 3, 350-353; FURLONG, *Antonio Ruiz* p. 61-63.

78** Carta al P. Alfaro. Madrid 9 diciembre 1939. PASTELLS 2, 21[1].

79 *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Iesus en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay, y Tape.* Escrita por el padre Antonio Ruiz de la misma Compañía. Dirigida a Octavio Centurion, Marques de Monasterio. Año 1639. Con privilegio. En Madrid. en la imprenta del Reyno. 190×135 [4]-104; otra edición: Bilbao 1892.

> «De lo sucedido en la conquista espiritual de estas provincias escribió una historia con elegante y maravilloso espíritu el muy reverendo Padre Antonio Ruiz de Montoya, de la Compañía de Jesus, obrero de esta gran viña, por espacio de 30 años y testigo fiel de vista de las infinitas maravillas que Dios ha obrado con la gentilidad de aquella parte del mundo». G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias occidentales* 2 (Madrid 1655) 54; GALLARDO 4 289-290: MEDINA B.H.A. 2 401-402; A. ASTRÁIN apud P. Pastells 1 XIV-XVI: STREIT 2, 465-468; SÁNCHEZ ALONSO 2 391-392: MORAES 2 78: CARDOZO 232-235 252-255; ESTEVE BARBA 577-579; FURLONG n. 29[11].

80 Memorial al Consejo de Indias. Madrid 1639. CORTESÃO, *Guairá* 430-433: «Señor. Antonio Ruiz de Montoya Procurador en esta corte de la Provincia del Paraguai de la Compañía de Jesus, y en nombre y con poder de los Indios de las dichas Provincias y de la del Rio de la Plata dize que la Compañía de Jesus a costa de inmensos trabajos... por los muchos y grandes travajos que alla se padecen».

81 Memorial al rey. Madrid 1639. CORTESÃO, *Tape* 295-297: «Señor. El Padre Antonio Ruiz de Montoya Procurador jeneral de la Compañía de Jesus de las provincias del Paraguai, Rio de la Plata y Tucuman y de las Misiones y Doctrinas que la dicha Compañía tiene de los indios de las dichas provincias, digo: que constando a Vuestra Magestad de las Invasiones que los moradores... y muchas demonstraciones que en raçon de esto se hagan sera poco, y Recivire Justicia y Merced».

82 *Tesoro de la Lengua Guarani*. Compuesto por el padre Antonio Ruiz de la Compañía de Iesus. Dedicado a la Soberana Virgen Maria Concebida sin

---

[10] R.B. de MORAES, *Bibliographia brasiliana* 2 (Amsterdam 1958) 79-81.

[11] B.J. GALLARDO, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos* 4 (Madrid 1889) 289-290. J.T. MEDINA, *Biblioteca hispano-americana (1493-1810)* 2 (Santiago de Chile 1900) 401-402. A. ASTRÁIN apud Pastells 1, XIV-XVI. R. STREIT, *Bibliotheca missionum* 2 (Aachen 1924) 465-468. B. SÁNCHEZ ALONSO, *Historia de la historiografía española* 2 (Madrid 1944) 391-392. MORALES 2, 78. E. CARDOZO, *Historiografía paraguaya* (México 1959) 232-235 252-255. F. ESTEVE BARBA, *Historiografía indiana* (Madrid 1964) 577-579. FURLONG 110-119.

mancha de pecado original. Con Privilegio. En Madrid. Por Iuan Sanchez. Año 1639, 180×130 [6]-408[12].

83 Carta a un jesuita. Madrid 1640? JARQUE 4, 46-47.

84* Sustitución del poder dado por el canónigo Gabriel de Peralta, en Buenos Aires, al P. Antonio Ruiz de Montoya, en Jerónimo Garabito. Madrid 4 junio 1640. PASTELLS 2, 51.

85 Carta al P. Pereyra. Madrid 16 noviembre 1640. *Memorial histórico español* 16 (1862) 57-58.

86 *Arte, y Bocabulario de la lengua guarani.* Compuesto por el Padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Iesus. Dedicado A La Soberana Virgen Maria Concebida Sin Mancha De Pecado Original. Con privilegio. En Madrid por Iuan Sanchez. Año 1640 170×130 2-[3]-234[13].

87 *Catecismo de la lengua guarani,* compuesto por el Padre Antonio Ruyz de la Compañía de Iesus. Dedicado a la purissima Virgen Maria Concebida sin mancha de pecado original. Con licencia. En Madrid. Por Diego Diaz de la Carrera. Año M. DC. XXXX. 140×100 [7]-336[14].

88 Memorial al rey. Madrid 1640. CORTESAÕ, *Guairá* 433-434; VIANNA 394-395: «Señor. Antonio Ruiz de Montoya de la Compañía de Jesus Procurador de la Provincia del Paraguay, en nombre de dicha provincia y Reduciones que con tanto trabajo y gasto de la Real hacienda tiene la Compañia de Jesus fundadas en dichas Provincia dize que lás dischas Reduciones... estan muchas que eran las mexores que avia en aquellas provyncias que en ello reziveran merced».

89 Carta al provincial. Madrid 1640. Razón y fe 33 (1912) 71-79 215-222.

90 Advertencias sobre la defensa del Paraguay. Madrid 1640. CORTESÃO 2 70-72[15].

91 Memorial al rey. Madrid 1640. ARSI *FG 845/85* 48-48v: «Antonio Ruiz de Montoya, Procurador general de la Provincia del Paraguay y Procurador general de los Indios de las dichas Provincias, dize: Que continuando los servicios de sus antepassados... proponga a V.M. lo que juzgare ser más de su Real servicio».

92** Proposiciones a la junta particular. Madrid, antes del 17 enero 1641. PASTELLS 2, 53.

93** Id. Madrid, antes del 10 enero 1642. Ib. 71.

94 Carta al P. Pereyra. Madrid 15 enero 1642. *Memorial histórico español* 16 (1862) 223-224.

95** Memorial al rey. Madrid, antes del 7 abril 1642. PASTELLS 2, 72.

96** Id. Madrid, antes del 25 noviembre 1642. Ib. 73.

---

[12] J. DAHLMANN, *Die Sprachkunde und die Missionen* (Freiburg i.B. 1891) 84-86; C. DE LA VIÑAZA, *Bibliografía española de lenguas indígenas de América* (Madrid 1892) 93-94; J.T. MEDINA, *Bibliografía de la lengua guaraní* (Buenos Aires 1930) 29-31; P. AYROSA, *Apontamentos para a bibliografia de língua tupi-guarani* (Sao Paulo 1954) 155; CARDOZO 235-237; FURLONG, *Antonio Ruiz* 120-123.

[13] VIÑAZA 94-95; AYROSA 155-156; CARDOZO 237-242; FURLONG, Antonio Ruiz 125-133.

[14] VIÑAZA 95-96; MEDINA, *Bibliografía* 32-33; AYROSA 156; CARDOZO 242-244; B. MELLÀ, *La création d'un langage chrétien dans les reductions des guarani au Paraguay* 1 (Strasbourg 1969) 186-195.

[15] J. CORTESÃO ed. *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)* (Rio de Janeiro 1952) 70-72 (= Manuscritos da Coleção De Angelis II).

97** Id., ib. 74.

98** Id., ib. 76.

99** Id., ib. 1, 285.

100 Id. HERNÁNDEZ 2, 620-639: «Señor. Antonio Ruiz de Montoya, de la Compañía de Jesús, procurador de la provincia del Paraguay y Río de la Plata, dice que don Pedro de Lugo, caballero de la orden de Santiago, fue proveído... para que por él como por interrogatorio sean examinados los testigos, que en ello recibirá merced, etc.»[16].

101 Relación de un caso raro de una endemoniada, que uvo el año de 1642. Madrid? f° [24]. URIARTE 2, 113-114 n. 1872; JARQUE 4, 49-109.

102* Memorial al rey. Madrid 1642. PASTELLS 2, 77: «Antonio Ruiz... los puntos de este memorial y consulte a V.M. lo que más pareciere convenir al servicio de Dios y de V.M.».

103** Id. Madrid, antes del 7 abril 1643. Ib.

104** Id., ib. 78.

105** Id., ib. 107.

106 Memorial al virrey. Lima 8 noviembre 1644. HERNÁNDEZ 1, 526-528; VIANNA 434-437; PASTELLS 2, 108-111.

107**Carta al P. Nieremberg. Lima, antes de la siguiente.

108 Carta al H. Chaves. Lima 17 noviembre 1645. CORTESÃO, *Itatim* 68-70.

109** Carta al P. Pastor. Lima, después de la anterior.

110-111**** Dos cartas al P. Comentali. Lima, antes de la siguiente.

112 Carta al P. Comentali. Lima 16 diciembre 1645. FURLONG, *Antonio Ruiz* 156-158.

113 Memorial al virrey. Lima, antes del 15 enero 1646. HERNÁNDEZ 1, 531-532; PASTELLS 2, 111-112.

114* Silex del divino amor. Lima 1646? 8° [222]. FURLONG, *Antonio Ruiz* 142-149.

115* Carta al P. Lagunilla. Potosí 31 marzo 1647. Santiago de Chile, Archivo histórico, *Jesuitas 288* n° 186.

116* Id. Lima 13 noviembre 1647. Ib.

117 Memorial al virrey. Lima, antes del 21 junio 1649. TRELLES, Anexos 30-34[17]; PASTELLS 2, 201-202; Cardozo 245; FURLONG, *Antonio Ruiz* 137.

118* Memorial al rey. Lima 31 julio 1649. Santiago de Chile (v. n 115) *Jesuitas 298.*

119* Memorial a la Inquisición de Lima. 1649? Ib.

120** Memorial al virrey. Lima 1649? JARQUE 4, 130.

121 Carta al P. Boroa. Lima 1649? Ib. 131-132.

122* Apología en defensa de la doctrina cristiana del P. Bolaños. Lima 1650? Santiago de Chile (v. n 115) *Jesuitas 191* n 37.

123 Carta al P. Pedraza. Lima 12 setiembre 1651. ARSI *FG 845/85* 82.

124 Carta al P. Pastor. Lima 29 marzo 1652. JARQUE 4, 149-150 192-193.

---

[16] P. HERNÁNDEZ, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús* 2 (Barcelona 1913) 620-639.

[17] M.R. TRELLES, *Anexos a la memoria sobre cuestión de límites entre la República Argentina y el Paraguay* (Buenos Aires 1867) 30-37.

125** Memorial al rey. Lima 1652. Ib. 233-234.

126 Memorial al virrey. Lima 1652 f° 7 ff. MEDINA, *Biblioteca* 6, 189: «Exmo. Sor. El padre Antonio Ruiz de Montoya, religioso de la Compañía de Jesús, y procurador general de la provincia del Paraguay, dice que según ha tenido noticia el señor obispo, etc.».

127 Carta al provincial. Lima 1652. JARQUE 4, 139-141.

128 Carta al P. Boroa. Lima 1652. Ib. 141-142.

129 Id., ib. 216-217.

130* Relación sobre el apóstol santo Tomás. LOZANO 2, 719.

131 Carta a un jesuita. JARQUE 4, 145-146.

132 Libro donde apuntó sus sucesos particulares. Ib. 1, 56-57 66-69 78-79 83 90 103-106 115-117 125 126-131 139-142 151-152 156 167-168 176 238-239; 2, 19 50-51 72-73; 3, 197 202 254 271-274 278-280 281-282 310; 4, 157-168 186-187 202 210.

133 Carta al P. Hornos. Ib. 2, 271-272.

134** Billete al cura de San Ignacio. Ib. 3, 301.

135 Billete a un sacerdote. Ib. 4, 145.

136** Carta al P. Boroa. CORTESÃO, *Itatim* 118-119.

137* Papel «en que dice que todas aquellas tierras y las que están en el pueblo de San Ignacio y otras muchas alrededor del dicho pueblo, son de Loreto». Buenos Aires, Archivo general de la Nación, *Compañía de Jesús 1677.*

138-146**** Nueve cartas sobre varios asuntos importantes. DE ANGELIS 160[18].

147* Libreta de apuntes, 205×75 44 ff. AGN Compañía de Jesús 1640. Furlong p. 142[19].

148** Cuenta de los gastos hechos en Madrid. Ib.

149** Sermones para los domingos y fiestas en guaraní. CARDOZO 251.

III. BIBLIOGRAFÍA.

1643 ALEGAMBE Philippus S.I. *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu.* Antverpiae.

«Antonius Ruiz de Montoya, natione peruanus, patris limensis, vir strenuus et impiger in Paraquaria operarius, qui et collegiis ibi praefuit, et plerasque in Uruaiana provincia reductiones incredibili labore constituit. Abstineo plura de illo memorare, ut superstitis etiamnum modestiae serviam. Edidit hispanice: "Historiam de missa sub Christi iugum Paraquaria", Madriti MDCXXXIX. Item: "Thesaurum, Grammaticam, Vocabularium, Catechismum lingua guaranica, cuius est usus in Paraquaria"», p.44.

1645 Cf. 1929 y 1960.

1662 XARQUE Francisco. *Vida del V.P. Antonio Ruiz de Montoya.* Zaragoza.

---

[18] P. DE ANGELIS, *Colección de obras impresas y manuscritas, que tratan principalmente del Río de la Plata* (Buenos Aires 1853) 160.

[19] Buenos Aires (v. n 137) *Compañía de Jesús 9.7.1.2;* FURLONG, *Antonio Ruiz* 142.

Otra edición: Madrid 1900.

«De un valor testimonial secundario, como reflejo de fuentes documentables desaparecidas la obra de Xarque merece ocupar un lugar destacado en la historiografía de las misiones del Paraguay», Cardozo 1959 p. 260. En cambio no me parece correcto el juicio del P. Furlong: «Como no pocas de las páginas [de la historia del P. Pastor] coinciden con otras publicadas por Jarque, ya en su volumen sobre Ruiz de Montoya, ya en sus Insignes misioneros, libros que el cura de Albarracín jamás pudo componer, y sólo llegó a publicar después del deceso del P. Pastor, es más que posible que esas dos obras no sean sino partes de la historia que hoy se considera perdida. Hombre sin escrúpulos era el tal Francisco Jarque», G. FURLONG S.I., *El trasplante cultural: ciencia* 5; URIARTE 3 506-508.

1665 NADASI Ioannes S.I. *Annus dierum memorabilium Societatis Iesu.* Antverpiae.

De Jarque toma los ejemplos de diversas virtudes practicadas por el P. Ruiz de Montoya, p. 196-200.

1666 ANDRADE Alonso de S.I. *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas, de la Compañía de Jesús.* Madrid, tomo quinto. Otra edición: Bilbao 1889.

«Escribieron de él las anuas de la provincia de Paraguay, y el P. Felipe Alegambe en su Biblioteca, y más copiosamente que todos el Dr. Francisco Xarque, deán de Albarracín, en la vida que imprimió en Zaragoza el año de 1662, de donde se ha sacado lo que aquí se ha referido», p. 233-290. En la edicción de Bilbao: tomo cuarto, p. 479-543.

1673 TECHO Nicolaus del S.I. *Historia provinciae Paraquariae Societatis Jesu.* Leodii. Otra edición: Madrid 1897.

Remite explícitamente a Jarque (p. 108). En seis capítulos resume la vida del P. Ruiz de Montoya (p. 105-109 320-322). Pero en todo el texto hay muchas referencias a sus actividades (p. 120-122 142-143 168 183-187 192-195 202-204 211-215 229-233 240 262 264-266 270-273 301-302 315-318). En la edición española t. 2 211-227; 5 13-21; 2 277-281 368-373; 3 75 145-164 183-196 227-235 269-289 357-374; 4 33 133-135 145-154 175-187 323 389-399.

1676 SOTUELLUS [SOUTHWELL] Nathanael S.I. *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu.* Romae.

Amplía las noticias de Alegambe, remitiendo también a Jarque, p. 83-84. No creo que sea verdadera la afirmación: «qui multis annis familiariter cum ipso egit».

1685 Cf. 1759.

1730 LEON PINELO Antonio de [y Andrés GONZÁLEZ DE BARCIA]. *Epítome de la bibliotheca oriental, y occidental, náutica, y geográfica.* Madrid, tomo segundo.

Cita tre veces al P. Ruiz de Montoya. La primera es entre los historiadores del Río de la Plata, y del Paraguay, donde lo llama Antonio de Montoya, y dice: «Historia de la conquista del Paraguay, impreso 1639 4 castellano», col. 662. La segunda entre los autores que han escrito en lenguas de las Indias, y dice: «Tesoro de la lengua huanain [!], 1639 4; Tesoro, gramática, arte y vocabulario, y catecismo en ella, 1640 8; Sermones de

las dominicas del año, y fiestas de los indios, en la misma lengua», col. 722-723. Y la tercera y última entre los autores que escriben de la conversión de los indios, y dice: «Fray Antonio Pérez, Conquista espiritual de los PP. de la Compañía de Jesús, en el Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape, 1639 4», col. 740.

1730 PATRIGNANI Giuseppe A. S.I. *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesú.* Venezia, tomo secondo, aprile.

«Chi è vago di leggere altre ammirabilissime cose di questo ministro apostolico... vegga ciò che n'hanno scritto il dottor Francesco Xarque, il nostro Alfonso d'Andrada, l'Alegambe, e il Nadasi, da' quali due ultimi abbiamo delibato questo saggio istorico», p. 104-107.

1750-1859 CORDARA Julius S.I. *Historiae Societatis Jesu pars sexta.* Romae, dos tomos.

[PP. Cataldinus et Mazeta] «laboris interea socium et adjutorem habere coepurunt P. Antonium Ruizium de Montoya, magni nominis operariorum», p. 336. «Eminebat inter caeteros hujus agri cultores P. Antonius Ruiz de Montoya, vir ad magna natus, et saepe nobis cum laude nominandus», p. 551. Cf. I p. 338 549 552-555; II 89-92 171-172 260-263 337-338 554-555 689-695.

1750 DREWS Joannis S.I. *Fasti Societatis Jesu.* Pragae, tomo 2°.

«Limae in Peruvia, anno 1652 [XI aprilis] terrena reliquit Antonius Ruiz de Montoya, apostolicis laboribus in Paraquaria perfunctus. A Deipara Virgine, ut seraphinorum Regina multis precibus et sui mortificationibus seraphicum erga Deum et ipsam amorem petiit, ac impetravit. Offerrens illi aliquando cor suum, vidit ab ipsa gratiose acceptari et in pectore suo recondi; ac vicissim cor marianum pectori suo inferi. A Christo lateri ejus aperto admotus, coelestes delibavit delicias. In quanta fuerit opinione sanctitatis, funus docuit. Prorex enim peruanus cum consilio regio, suis humeris corpus P. Antonii sepulchro intulerunt; religiosus autem pius de Mercede Redemptionis Captivorum, vidit animam ajus cum gloria coelo inferri», p. 48.

1752 MURILLO VELARDE Pedro S.I. *Compendiosa memoria de los varones más insignes del mundo.* Madrid.

Al hablar de los de América y Filipinas, incluye al P. Ruiz de Montoya y dice: «De Lima, jesuita, apóstol del Paraguay, donde trabajó gloriosamente. Escribió la Historia de aquella misión, y Arte, Vocabulario y Cathecismos de la lengua guaránica. Fue hombre muy espiritual, mortificado y penitente, y muy regalado de María Santísima y de los santos, que le hablaron varias veces. Murió en Lima el año de 1652 y luego reveló Dios su gloria», p. 229.

1754-1755 LOZANO Pedro S.I. *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay.* Madrid, dos vols.

Sigue a Jarque, al cual sólo cita en cinco ocasiones (I, 735 740; II, 358 727 757) para corregirlo en algunos detalles. Cf. I, 544 709-714 739-740; II, 88-94 268 297 318-319 324 332-334 358-361 368 370 374 381 389 391-402 407-408 619-620 622 624 687 698 705 707 710-734 740 742-747 756-761 809.

1756 CHARLEVOIX Pierre François-Xavier de S.I. *Histoire du Paraguay.* Paris, tome première, p. 284 286-287 289-293 311 313 328-329 331 341-347 363-

368 372-373 383 385 390-391 395-400 419 431 448-449 457-459. Edición española: Madrid, tomo segundo, 1912 p. 136-137 141-142 146-151 181 183 208-209 212-214 229-239 264-273 279-281 296 298 307-308 315-324 356 374 402-403 418-422.

1759 TECHO Nicolaus del S.I. *Decades virorum illustrium Paraquariae Societatis Jesu.* Tyrnaviae.

Agrupa todo lo dicho sobre el P. Montoya en su Historia, p. 296-313.

1767 Cf. 1908.

1783 ANTONIO Nicolaus. *Bibliotheca hispana nova.* Matriti, dos tomos.

«Antonius Ruiz de Montoya, limensis, jesuita, strenuus in Paraguajana provincia operarius, et non unius collegii rector, scripsit: Tesoro de la lengua guarani. Matriti 1639. Arte y vocabulario de la lengua guarani. Ibidem 1640. Catecismo en la misma lengua. 1640. 8. Matriti. Historia de la conquista espiritual de la provincia del Paraguai. Matriti 1639. 4. Superstiti etiam tunc hos tribuit libros Bibliothecae Societatis auctor. Sed tandem obiit magna sanctitatis fama Limae, dum ex Hispania ad paraquarenses suos remearet XI aprilis MDCLII», 1, 159-160.

1785 HERVÁS Lorenzo. *Catalogo delle lingue conosciute e notizie della loro affinità e diversità.* Cesena.

«Il V.P. Antonio Ruiz de Montoya, nativo de Lima, uomo veramente apostolico, il quale a reagione per la sua esimia virtú, e sapere dal P. Techo nella storia del Paraguai, e dal Dott. Xarque negli Uomini illustri del Paraguai viene encomiato, come uno de' più illustri uomini, che abbia dati il Perù», p. 22.

1848 LÓPEZ Antonio en *Biografía eclesiástica completa.* Madrid tomo 24, p. 365-394.

1865 DENIS Ferdinand en: HÖFER Ferdinand. *Nouvelle biographie générale,* tomo 36, col. 376-377.

1882 TORRES SALDAMANDO Enrique. *Los antiguos jesuitas del Perú.* Lima.

Breve e interesante noticia donde se habla de su vida, de los autores que han escrito sobre él y de sus obras, p. 61-68.

1885 MENDIBURU Manuel de. *Diccionario histórico-biográfico del Perú.* Lima, tomo 5°, p. 342-345. Noticia reproducida sin modificaciones en la segunda edición (1931-1934) de este Diccionario, tomo 7°, p. 432-435.

1896 SOMMERVOGEL Carlos S.I. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Bruxelles, tomo 7°, cols. 320-323.

«Né à Lima, le 13 juin 1585, entra su noviciat le 21 septiembre 1606. Il passa plus de 20 ans dans les missions du Paraguay où il baptisa plus de cent mille payens. En 1638, il vint en Espagne pour les intérêt de sa mission, y retourna aussitôt, mais mourut, en route, à Lima, le 11 avril 1652».

1900 MEDINA José Toribio. *Biblioteca hispano-americana (1493-1810)* Santiago de Chile, tomo 2°, p. 401-406.

1902 GUILHERMY Elesban de S.I. [y Jacques TERRIEN S.I.]. *Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistance d'Espagne,* tomo 1° 563-565.

1908 GUEVARA José S.I. *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.* Buenos Aires, tomo 1°, p. 409 411-415.

1912 HERNÁNDEZ Pablo S.I. *Un misionero jesuíta del Paraguay en la corte de Felipe IV.* Razón y fe 33 (Madrid) 71-79 215-222.

1912 Huonder Anthony S.I. *Antonio Ruiz de Montoya.* The catholic encyclopedia 13, 223-224.

1912 Pastells Pablo S.I. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay.* Madrid, tomo 1°, p. 155 233-234 424-425 429 547.

1916 Astráin Antonio S.I. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* Madrid, tomo 5°, p. 510-511 513-516 534 546 548 551-558 560 562-565 597-598.

1924 Streit Robertus O.M.I. *Bibliotheca missionum.* Aachen, tomo 2°, p. 465-468.

1925 Angulo Domingo O.P. *Un inédito valioso. Autobiografía del V.P. Francisco del Castillo.* Revista del Archivo nacional del Perú 3 (Lima) 103-149 331-348; 4, 115-135 263-283; 5, 133-159 225-246; 6, 47-64. Sobre el P. Ruiz de Montoya cf. 4, 273-283; 5, 133-137.

1926 *Antonio Ruiz de Montoya.* Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana [Espasa] 52 (Barcelona) 776-777.

1927-1929 Leonhardt Carlos S.I. ed. *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús.* Buenos Aires, dos tomos.

«Nació el P. Antonio Ruiz de Montoya, en Lima, en 1585; entró en la Compañía en 1606 y siendo todavía novicio le llevó el P. Diego de Torres Bollo, en 1607, a la recién fundada provincia del Paraguay. Trabajó 20 años en las misiones guaraníticas y fue enviado por sus superiores a Madrid en 1638, donde escribió la Conquista espiritual, en gran parte de memoria. Sin embargo, no le faltaría en la casa de la Compañía facilidad para consultar las Cartas anuas del Paraguay», 1, XXXI. Cf. 1, 166 176: "Fue el P. Antonio Ruiz, que es uno de los Padres que yo llevé habrá casi dos años al Paraguay, cumpliéndole N. Señor con mucho consuelo suyo los deseos, que por su misericordia se dignó de darle aun antes que fuese de la Compañía de emplear su vida en la enseñanza de estas pobres almas, como lo ha comenzado a hacer con mucho fervor"»; 177 340; 2, 27 47-49 96-97: «No tenían iglesias y ya las han hecho muy capaces y buenas a puros trabajos del P. Antonio la de Nra. Sra. de Loreto, y del P. José [Cataldino] la de la otra reducción, con que se atraerán más los indios y los ya reducidos están más contentos. El P. Antonio ha hecho un arte y vocabulario en la lengua guaraní, según me escriben los Padres, parece que N. Señor le ha cominicado don de lengua, según es la facilidad, brevedad y excelencia con que la habla»; 304: «Fuimos a la iglesia, que estaba llena de gente, y me holgué de verla, porque es grande y de tres naves, tan bien hecha y tan alegre... Esta iglesia es del P. Antonio Ruiz»; 322: «El P. Antonio Ruiz (de cuyos gloriosos trabajos están llenas las anuas pasadas y ellos enriquecerán ésta)...».

1934 Koch Ludwig S.I. *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt.* Paderborn, cols. 1231-1234.

1937 Hoffmann Konrad. *Antonio Ruiz de Montoya.* Lexikon für Theologie und Kirche 9, 5.

1939 Gandía Enrique de. *Mitre bibliófilo.* Buenos Aires. Opiniones sobre Montoya p. 68; su admiración por el P. Montoya p. 130-134.

1940 Cascón Miguel S.I. *Los jesuítas en Menéndez Pelayo.* Valladolid.

«Antonio Ruiz de Montoya, limeño, uno de los grandes misioneros del Paraguay, insigne en los anales de la filología americana, por el Catecismo, Vocabulario y Tesoro de la lengua guaraní, y memorable también por su libro de la Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape, Madrid 1639», p. 583.

1941 Furlong Guillermo S.I. *En defensa del P. Ruiz de Montoya.* Estudios 65 (Buenos Aires) 225-234 431-442.

1941 Vargas Ugarte Rubén S.I. *Los jesuítas del Perú* (1568-1767). Lima.
Un gran misionero. El V.P. Antonio Ruiz de Montoya 59-68.

1945 Udaondo Enrique. *Diccionario biográfico colonial argentino.* Buenos Aires, p. 794-795.

1946 Vargas Ugarte Rubén S.I. *Vida del V.P. Francisco del Castillo S.J.* Lima.
Toma por maestro de espíritu al V.P. Antonio Ruiz de Montoya 65-68.

1947 Blanco Trías Pedro S.I. *Historiógrafos jesuítas. Siglos XVI-XIX.* Valencia, p. 92-93.

1947 Furlong Guillermo S.I. *Médicos argentinos durante la dominación hispánica.* Buenos Aires, p. 199.

1948 Id. *Naturalistas argentinos durante la dominación hispánica.* Buenos Aires, p. 73-74.

1951 Cortesão Jaime ed. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640).* Rio de Janeiro, p. 147 149 151 153 155 209 211 212 214 217-218 220 225 227 235-236 243 257 299-305 312-313 356 359 361-364 366 368 379 385-386 390-392.

1952 Id. *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760).* Rio de Janeiro, p. 31-32 62 170 242 263.

1953 Eguía Ruiz Constancio S.I. *España y sus misioneros en los países del Plata.* Madrid. p. 87 90 94 189-190 219 254-255 265-266 267 297 304 380 435 466 509 544.

1953 Furlong Guillermo S.I. *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses 1700-1850.* Buenos Aires, I, 356-375.

1953 Mörner Magnus. *The political and economic activities of the jesuits in the La Plata region.* Stockholm. p. 11-12 66 72-73 82 85 90-91 94-96 98-100 103-105 107-109 116-117 119-120 125 134-136 202 215; Buenos Aires 1968 p. 37 41-42 49 52-53 57 67 71 111 172 179 182-185 188 190 223.

1954 Blanco Villalta [Jorge Gastón]. *Montoya, apóstol de los guaraníes.* Buenos Aires.

1954 Porto Aurélio. *Historia das missões orientais do Uruguai.* Porto Alegre p. 31 97 111 124 139 148-149 157 171 178 197 209-210 212 307.

1955 Schiaffino Rafael. *Antonio Ruiz de Montoya (1582-1652).* Boletín de la Real Academia de la historia 136 (Madrid) 95-109.

1959 Cardozo Efraím. *Historiografía paraguaya, I. Paraguay indígena, español y jesuita.* México p. 228-255.

1960 Vargas Ugarte Rubén S.I. *Un místico del siglo XVII. Autobiografía del V.P. Francisco del Castillo S.I.* Lima p. 99-117.

1962 Abad de Santillán Diego [Sinesio García Fernández]. *Antonio Ruiz de Montoya.* Gran enciclopedia argentina 7 (Buenos Aires) 287-288.

1962 FURLONG Guillermo S.I. *Misiones y sus pueblos de guaraníes.* Buenos Aires p. 328-329.
1963 VARGAS UGARTE Rubén S.I. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú.* Burgos II, p. 247-249.
1964 FURLONG Guillermo S.I. *Antonio Ruiz de Montoya y su carta a Comental (1645).* Buenos Aires.
1965 WILGUS Alva Curtis. *Histories and historians of Hispanic America* p. 28.
1967 BRUNO Cayetano S.D.B. *Historia de la Iglesia en la Argentina.* Buenos Aires II, p. 255 269-271 273 280-287 310-312 324.
1967 STORNI Hugo S.I. *New catholic encyclopedia* 12 (New York) 706.
1971 GROH John E. *Antonio Ruiz de Montoya and the early reductions in the jesuit province of Paraguay.* The catholic historical review 56 (Washington) 501-533.
1974 *EL P. Antonio Ruiz de Montoya, su vida y su obra.* Posadas.
1975 RIBEIRO Eurico Branco. *O taumaturgo Ruiz de Montoya.* Revista do Instituto histórico e geográfico de São Paulo 72 (São Paulo) 165-174.
1975 SARRABAYROUSE Alberto María O.S.B. *Antonio Ruiz de Montoya. El hombre-el santo-el apóstol-el maestro.* Cuadernos monásticos 10 (Buenos Aires) 429-450.
1975 WILGUS Alva Curtis. *Antonio Ruiz de Montoya.* The historiography of Latin America. A guide to historical writing, 1500-1800 (Metuchen) 174-175.
1978 WRIGHT Ione S. and Lisa M. NEKHOM. *Antonio Ruiz de Montoya.* Historical dictionary of Argentina (Metuchen) 820-821.
1980 GONZÁLEZ DORADO Antonio S.I. *Ruiz de Montoya en las raíces del actual catolicismo popular.* Acción n. 47 (Asunción) 20-31.
1980 TESCHAUER Carlos S.I. *Vida e obras do preclaro Pe. Ruiz de Montoya, S.J., apóstolo do Guaíra e do Tape.* São Leopoldo.
1980 STORNI Hugo S.I. *Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768.* Roma, p. 253.

THE LETTER BOOK OF Fr. JOHN WARNER 1678-1686

GEOFFREY HOLT, S.J. - London.

John Warner was born in 1628 the son of Robert Warner of Ratcliffe in Warwickshire. Educated in Spain and ordained there as a secular priest, probably at Seville, he was appointed professor of philosophy and later theology at the English College at Douai, remaining there from 1657 till 1662. At the and of the latter year he entered the novitiate of the English province of the Society at Watten in Flanders. In 1664 he was sent to the English Jesuit College at Liège to lecture in theology. It is possible that he was a missionary in England for a time at some date before 1672 but in that year he moved to Paris to be procurator of the English province there. He returned to Liège in 1678 as rector. Fr. Thomas Whitbread was named provincial of the English province early in 1678 and in his absence in England Fr. Warner acted as vice-provincial for the English houses in Flanders. Then in September 1678, as a result of the persecution aroused by the Oates plot, Fr. Whitbread was arrested in London, tried, and executed in June 1679. Early in 1679 Fr. Warner was appointed vice-provincial of the English province and, in October, provincial, holding the office until July 1683. He then became rector of St. Omers College. In 1686 he was chosen to be confessor to the king, James II, and came over to London in 1687. The king made a special personal request that Fr. Warner (and Fr. Edward Petre) should not be chosen by the provincial congregation (which met in London early in 1687) to go to Rome for the general congregation to elect a successor to the late general, Fr. Charles de Noyelle. After various adventures at the Revolution of 1688, John Warner eventually escaped to the Continent, accompanied James on his campaign in Ireland in 1689 and then settled with the exiled court at St. Germain where he continued as the king's confessor. There he died on November 2nd, 1692.

Fr. Warner's many published works are listed in volume 48 of the Record series of the Catholic Record Society and in volume 8 of Sommervogel. Two important documents, however, remained in manuscript at his death. The first — his History of the English Persecution of Catholics and the Presbyterian Plot (copies of which are in the British Library and the Cambridge University Library) — was edited in two volumes by Professor T.A. Birrell for the Record series of the Catholic Record Society (1953). The other — his Letter Book — occasionally quoted by historians but never published in full, is in the Cambridge

University Library (Ms. LL.I.19) and the extracts that follow are published now by permission of the Syndics of that Library. It seems probable that Fr. Warner had these manuscripts with him in England in 1687 and 1688 and that they were seized during his adventures at the time of the Revolution.

The Letter Book in ninety-four folios contains (A) his summaries of the letters he wrote between 1678 and 1683, as rector of Liège to Fr. Whitbread, the provincial (1678), as vice-provincial (1679) and as provincial (1679-83; (B) a list of «directions» or addresses, summaries, or perhaps the complete texts, of «speeches» or sermons he delivered as provincial in the English Jesuit houses on the Continent; (C) summaries of his letters to the general of the Society (or vicar-general 1681-2) from 1678-86, to the assistant for Germany (of which assistancy the English province was then a part), to Cardinal Norfolk and the nuncio at Cologne and to others. The letters selected for this article are almost all taken from section A.

Professor Birrell well summarizes Fr. Warner's principal concerns as vice-provincial and provincial in his introduction to volume 47 in the Catholic Record Society's series. His words may, with his permission, be quoted:

> «His chief consideration was to maintàin the colleges in the Low Countries although deprived of financial assistance from England and to resume the flow of missionaries to England as soon as the first fury of the Plot had subsided. Furthermore he undertook the task of collecting what information he could obtain from England about the state of the mission there and organizing what temporal relief was possible for the Fathers of the Society who were in prison».

The original spelling has been maintained throughout but some punctuation has been added and some abbreviations have been expanded. All the letters were dated, as they were written on the Continent, according to the Gregorian calendar.

Heads of Letters to Reverend Father Provincial

January 19 [1678]... About Brother Baker to be made Preist for his uncertain health.

The provincial until January 14th, 1678 was Richard Strange *alias* Green. He was succeeded by Thomas Whitbread *alias* Harcourt. At the date of his letter Fr. Warner may not have know of the change. Fr. John Baker (1644-1719) was ordained priest the next month and went to England in 1679 after his tertianship at Ghent.

January 22 [1678]. For 200 Masses for Bavary.

Liège College, of which Fr. Warner was Rector at this date, was originally the novitiate and house of studies of the English province but from 1625 it was the house of studies only. It was partially supported by a pension (which sometimes failed, e.g. in time of war) from the Duke and Elector of Bavaria and was often known as the Anglo-Bavarian College. Hence the Masses offered for the benefactor.

January 26 [1678]... Brother Savill well.

Savill was the *alias* adopted by Sir Thomas Preston, Bart. (c. 1640-1709) who, after the death of his second wife and only son, entered the English province of the Society of Jesus in 1674.

January 26 [1678]. To Mr. Whitbreade a congratulatory epistle.

Fr. Warner wrote to wish Fr Whitbread well on his appointment as provincial. Before the year was over Fr. Whitbread had been arrested in the Oates plot persecution. He was executed in June 1679 and beatified in 1929. In letters to England priests were always entitled «Mr».

February 2 [1678]. To Mr. Green (Strange) for a master of Phylosophy & to see whither ye Duke of Yorke could helpe ye house.

Fr. Strange was no longer provincial but Fr. Warner appears to have considered that he would be able to recommend a professor of philosophy for Liège College and also to see if James, Duke of York could provide (financial?) aid for the College.

February 5 [1678]. To Fr. Whitbreade... Monte Portio business...

The property at Monte Porzio near Rome, given by a benefactor to the English Jesuits, helped to support the College at Liège. In the eighteenth century (and perhaps before) the vines there were tended by brothers from the English province.

February 12 [1678]. About ... our Brothers. That none are to spare but Ralph Crouch.

Brother Ralph Crouch, who had entered the Society in the Maryland mission of the English province, was at Liège College for many years; he died there in 1679.

February 16 [1678]. Mr. Baker made a priest. Fr. Warmbeeke going to Hasselt for ye Walloone Colledge.

Fr. Adam van Warmbeke, a native of Bruges but a member of the English province, entered the Society of Jesus as a priest and worked in Flanders. He died in 1687.

March 2 [1678]. Brother Savill's consent to encrease his daughter's allowance.

Sir Thomas Preston (see note to letter of January 26th above) had two daughters for whom he had provided before entering the Society — Mary who married William, Marquis of Powis, and Anne who married Hugh, Lord Clifford.

March 2 [1678]. My booke against G.B... About my going to ye Congregation.

His book would appear to be *Anti-Haman or an answer to M. Gilbert Burnet's Mistery of Iniquity unvailed. Where in is showed the Conformity of the Doctrine, Worship and Practice of the Roman Catholick Church with those of the purest times. The Idolatry of the Pagans is truly stated and the Imputation of Pagan idolatry cleerly confuted. And Reasons are given why catholicks avoyde the communion of the Protestant Church* by W.E. Student of Divinity with Leave of Superiors n.p. 1678. The Congregation was that held in London in April 1678 which featured largely in Oates's story of the fictitious plot «revealed» by him in that year.

March 23 [1678]. About allowance to ye Procurator of Paris & ye state of ye office... Mr. Simons at Gant to be removed because of charges. our brewhouse.

Financial investment in England was not safe for the province because of the penal laws so province procurators maintained offices in Paris, Antwerp, Brussels or Madrid. Fr. Edward Simons or Simeon was now at Ghent after being a missionary in England. It seems that the charges had been made by him to Rome against Edwards Carey, a secular priest, who had written a book in defence of taking the Oath of Allegiance which many thought Catholics could not take with a good conscience.

March 30 [1678]. Brother Savill to be dispensed with for bigamy for priesthood. Mr. Salvin's being summoned to ye Congregation. My going inconvenient because of ye Acts, examins. Concerning ye office of Paris and ye debts there. About our villa.

Bigamy is used here in the Canon Law sense — Sir Thomas Preston had been twice married; in fact he never accepted ordination. Fr. Robert Constable *alias* Salvin, eighty-one years of age, was a professor at Liège; he died there in April so did not attend the provincial congregation. Fr. Warner, despite pressure of business, did attend and put together some papers about it which are printed in Henry Foley, *Records of the English Province of the Society of Jesus* (London 1877-1883) V 62-64. The villa or holiday house for the Liège community was at Chèvremont near Liège. It was acquired in 1678 with the help of Lord Castlemaine.

May 28 [1678]. Thanks for his kindnesse in England. About Mr. J.S. and ye Assembly in England of 9 Jesuits, my Lord Castlemaine & others where his doctrine was [opposed?].

Fr. Warner had returned to Liège from the provincial congregation in London. J.S. probably refers to the priest John Sergeant who was in London at this time; his doctrine may mean his views on the Oath of Allegiance.

August 10 [1678]. For an order in Fr. Kinsman's office, who undertakes many things without acquainting any one & Brother Churchhill's going to Antwerp.

Fr. Michael Kinsman was in 1678 procurator at Liège but in 1679 no longer held the office. William Churchill, a scholastic, had poor health; he died before ordination in 1684.

August 31 [1678]. ...About Gant's being disposed of. Tertians being sent to Watten.

Gants or Ghent, the house of tertians, was not in fact disposed of. In the last years before 1773 it became also the novitiate in place of Watten. This was Fr. Warner's last letter to the provincial; Fr. Whitbread was arrested in September.

Letters written as vice-provincial

January 22 [1679]. To Fr. Stapleton or Fr. Cary at Paris about Joseph Forster going to Madrid or to propose somebody else.

Fr. Stapleton, then vice-rector of St. Omers College, had been province procurator at Brussels and Fr. John Cary at Antwerp. Their advice about the choice of Brother Joseph Forster, at that time socius to the provincial, as province procurator in Madrid, was sought.

January 25 [1679]. To Fr. Marsh... Fr. Generall's order not to enter monasterys of nuns even to heare confessions unlesse in case of death.

Fr. William Marsh was rector of the house of tertians at Ghent.

January 25 [1679]. To Fr. Williams... About a Brother for Madrid & about easing St. Omers by sending a mission to Rome.

Fr. Francis Williams was rector and master of novices at Watten. St. Omers College was badly affected financially by the Oates plot persecution in England and by the war in the Low Countries; in 1678 Saint-Omer was ceded to France and a Spanish pension to the College ceased. It would help if some of the boys

who wished to go to the English College in Rome were sent there early instead of waiting till the usual time in the summer.

January 26 [1679]. To Fr. Stapleton. About petitioning Reverend Fr. Generall to permit a mission to Rome this yeare & suspending ye building there.

On the same subject as the previous letter. Cardinal Howard, the Cardinal protector of England from 1679, was responsible for a rebuilding programme at the English College, Rome between 1679 and 1685.

January 28 [1679]. To Fr. Edward Nevil about a supply of money... that Fr. Widdrington stay there & Fr. Rivers goe to Watten.

Edward Scarisbrick *alias* Neville was at St. Omers College at this time. Fr. Richard Rivers was probably going to retire. Fr. Anthony Widdrington had returned to the province from France.

January 28 [1679]. To Fr. Momford to helpe St. Omers with ye provincial' mony or his owne of his office.

Fr. Gervase Mumford was probably province procurator at Brussels.

February 4 [1679]. To Fr. Williams to send Fr. Babthorpe and Brother Cornelis into England...

Fr. Albert Bathorpe went to Lancashire where he resided for forty years and of which district he became rector. Brother Cornelius Beaugrand, a Fleming, acted as procurator of the province in London during the Oates plot persecution. He was less liable to arrest than an Englishman.

February 4 [1679]. To Fr. Sweetman to procure our pension for St. Omers.

Fr. Jerome Sweetman was procurator for the Irish mission in Madrid. Despite the fact that St. Omers College was no longer in Spanish territory, Fr. Warner was hoping that the Spanish government would continue to pay to St. Omers College the pension it had paid for three-quarters of a century. There would seem to have been no English province procurator at Madrid at this time. See Letter of January 22nd, 1679 above.

February 5 [1679]. To Père de la Chaise recomending St. Omers & Fr. Clare.

Père de la Chaise was then confessor to Louis XIV. Fr. Sir John Warner, Bart. *alias* Clare became procurator of the province in Paris in 1679. See note to letter to him of November 24th 1679 below. A French pension was obtained for St. Omers College.

February 17 [1679]. To Mother Prioresse of Bruges with consent to Fr. Janion to stay there till futher orders from me or Fr. Provincial.

This was probably the superior of the convent of Nazareth of the English Austin Canonesses at Bruges. Fr. George Janion was stationed in the town 1679-1680 after his tertianship at Ghent, acting as a military chaplain.

February 21 [1679]. To Fr. Buckley to get ye surplus of ye English Colledge revenues applyed to St. Omers & about ye oathes & about a cypher.

Fr. Warner believed that to help St. Omers College thus was to help the English mission and asked Fr. Robert Buckley, who was English penitentiary at St. Peter's from 1672 till his death in 1680, to obtain this temporary financial help. For the problem caused by the Oath of Allegiance see notes to letters of March 23rd and May 28th, 1678 above: the Jesuits opposed the taking of the oath. A cypher had sometimes to be used in correspondence between England and Rome.

February 21 [1679]. To Fr. Sweetman about a mission to Sevil.

Fr. Warner was writing about the possibility of a group going from St. Omers College to study for the priesthood at the English College at Seville. A mission had gone to the English College at Valladolid in 1677.

February 21 [1679]. To Fr. Anderton with an elogium of Fr. Ireland & St. Omers Colledge.

Fr. Christopher Anderton was rector of the English College, Rome, at this time. Fr. William Ireland was martyred at Tyburn in January 1679, a victim of the Oates plot. He was beatified in 1929.

February 21 [1679]. To Fr. Marsh about living frugally and sparing wine.

Another indication of the financial problem resulting from the persecution caused by the Oates plot and from the wars in the Low Countries.

February 21 [1679]. To Philip Brebion to accept ye occasion to bring mony from Rome with losse of 50 florins uppon 1000 if no other occasion presents itself.

He was another brother from Flanders in the English province and had been assistant to the province procurator at Antwerp for some years.

March 10 [1679]. To P. Noyelle for patents for St. Omer's rector. Cor-

neille Beaugrand gon into England, Fr. James Richardson gon to Spaine; & a copy of my Factum.

Fr. Charles Noyelle was the German assistant to the General at this date; the English province was then part of that assistancy. For Brother Beaugrand see note to letter to Fr. Williams of February 4th, 1679 above. Fr. Richardson went to Madrid to fill the post of province procurator there but only for about a year. «My Factum» was perhaps *Lettre* ESCRITE DE MONS *a un amy a Paris, Touchant la Conspiration d'Angleterre. Qui se peut dire un Factum, pour les Catholiques Persecutés.* Mons ce 1 Mars 1679. (By Warner himself).

March 20 [1679]. To my Lady Bergavenny about coming to Brusselles.

This was probably Anne Neville Abergavenny, O.S.B. abbess of the English convent at Pontoise.

March 20 [1679]. To Fr. Williams to declare Fr. Stapleton rector...

Fr. Francis Williams at Watten which was near Saint-Omer was asked to install Fr. Thomas Stapleton as rector of St. Omers College — a post he held from March 1679 till July 1683.

March 20 [1679]. To Sir Richard Bulstrode being denyed a visit; to acquaint him I use[d] to visit ye King's ministers abroade.

Sir Richard Bulstrode, who had fought for Charles I in the civil war, was in the 1670s resident representative of the English court at Brussels. According to the *Dictionary of National Biography* his second wife was the daughter of the representative of the Elector Palatine in London in James II's reign, of whose chapel in the City the Jesuits were given charge in 1686. The point of the letter to Sir Richards Bulstrode is not clear.

March 29 [1679]. To Rector of St. Omers about a mission to Rome.

See letter of January 25th, 1679 to Fr. Williams above.

March 29 [1679]. To Mr. Sabran about his schollers' admission.

Fr. Lewis Sabran, then a scholastic, was teaching at St. Omers College. Admission refers to entrance into the novitiate.

March 29 [1679]. To Fr. Keynes inviting him and Signor Galli hither.

This may be Fr. John Keynes who escaped from the persecution in England at about this time and who later succeeded Fr. Warner as rector of Liège and as provincial, but it could be his nephew, Fr. Alexander Keynes, who also escaped from England at about this date. It is possible that Signor Galli was Marco Galli or Gallio, who some years before had been nuncio at Cologne and who was created cardinal in 1681.

March 29 [1679]. To his Royal Highness offring my services.

James, Duke of York, at his brother's wish, withdrew with his Duchess from England to Brussels in March 1679 at the height of the Oates plot disturbances. They remained there until the September of that year.

April 5 [1679]. To Fr. Williams to admit Meredith.

This was Amos Meredith, a convert, who entered the Society of Jesus in 1679 and died as a scholastic in 1687. He and his brother, Edward, also a convert, who also entered the Society (1684), were the sons of Edward, an Anglican clergyman, rector of Landulph in Cornwall.

April 5 [1679]. To Fr. Stapleton to send Fr. Poole' fiddle.

This was probably Fr. Anthony Poole or Pole who had recently moved from St. Omers College to Liège.

April 8 [1679]. To. Mr. Harcourt to get over what monys he can.

Fr. William Barrow, *alias* Harcourt and Waring was arrested in May 1679 and executed in June. He had been procurator of the province in London and was made rector of the London district early in 1678. He was beatified in 1929.

April 8 [1679]. To Corneille Beaugrand for ye same.
April 14 [1679]. To Fr. Christopher Greene to help Fr. Anderton to discharge our bills.

Fr. Grene was English penitentiary at Rome or Loreto for many years and also province procurator in Rome; he was asked to settle some financial business between the province and the English College.

April 15 [1679]. To Fr. Williams to send a Brother to Gant, strong and laborious.
April 22 1679. To Fr. Strange... what number Watten can maintaine. How many tō be admitted.

At this time the income of the novitiate at Watten was 1000 scudi or less, enough to support ten in the community, the deficit being made up by alms. The community that year numbered about thirty-five. Eleven novices were admitted in 1679 and thirteen in 1680. As the former provincial, Fr. Strange might be able to answer these questions.

April 28 1679. To Fr. Clare & Fr. Evans about their stay there; to get ye 1st to releive Fr. Pracide in York goale.

Fr. Clare, the provincial procurator in Paris, had been joined by Fr. Charles Evans who was acting as a tutor and who died in Rome in 1680. Fr. Jerome Pracid who had entered the Society as a priest was imprisoned in York from 1678 till about 1685.

April 29 1679. To Flemish provincial whither he would permit a Father to live in secular at ye English nuns in Dunkerke.

Living in secular dress, even for good reasons, often caused problems at that time and permission of the provincial of the Flemish province (in whose jurisdiction Dunkirk was) would have to be asked. The nuns at Dunkirk might be the English Benedictines or the English Poor Clares.

May 4 1679. To P. Verthamon, provincial of France, to thank him for his of ye 20 April & his civility offerd to us.

Father Peter de Verthamon, provincial of France from 1678 till 1681, may have offered help to the English province at this difficult time.

May 5 1679. To Fr. Anderton to obtaine a dispensation for Fr. Norris to-enter, he being unable to continue at Dunkerke.

Fr. Anderton in Rome was asked to obtain a dispensation for Fr. Charles Norris, chaplain to the English Benedictine nuns at Dunkirk, to enter the Society. He entered in 1682.

May 5 1679. To Fr. Noyelle for some Masses for ye Duke of Bavary.

See notes to letters of January 22th 1678 and March 10th 1679.

May 6 1679. To Fr. Stapleton... what use to make of ye Napolitan & Milan provinces charity.

Another example of the help offered to the English province in its financial difficulties at this time. Two English novices from St. Omers College were at Genoa in 1682 and one at Naples.

May 7 1679. To Fr. Clare to dissuade my Lafy Scrooppe from calling for her son.

Robert Scroop or Scrope, a scholastic studying theology at Liège this year, left the Society in 1680 before ordination.

May 31 [1679]. To ye Reverend Mother of Hochstrate that I have none to give ye exercise there.

This house of the English Carmelites in Flanders was founded from Antwerp and formally opened in October 1678. They had asked for a Jesuit to direct the spiritual exercises.

May 31 [1679]. To Fr. Rector of St. Omers to conserve some for ye noviceship either in ye Italian provinces or with us...

See note to above letter of May 6th to Fr. Stapleton.

June 10 [1679]. To Fr. Stapleton about his missions and candidates.

It should be noted here that vocations to the priesthood came from St. Omers College not only for the Jesuits but also for the English Colleges at Rome, Valladolid and Seville.

June 14 [1679]. To Fr. Williams to end ye 3rd yeare, send ye preists newly come over to Gant & dispose some for England.

The third year or tertianship was held at Watten in 1678 to 1679 and the following year at Ghent as was usual. See note to letter of August 31st 1678 above.

June 15 [1679]. To P.de la Chaise about Fr. Keynes going to Paris & his being in secular. To Fr. Superior of S. Louis, ye same.

It was either Fr. John Keynes who was briefly in Paris before being appointed rector of Liège College, or Fr. Alexander Keynes, his nephew. S. Louis was presumably the Jesuit Collège Louis-le-Grand, originally the Collège de Clermont in Paris. The superior was Père Deschamps.

June 16 [1679]. To Provincial of hygher Germany. Thanks for his offer to admit 4 novices at Landsperg.

Yet another example of the charity shown to the English province at a time of financial stringency. Landsperg was the novitiate house of the Upper German province of the Jesuits.

June 21 [1679]. To Francis and Dick Simons, civil and about admission.

Their real name was Plowden and they were the sons of Edmund and Penelope Plowden of Plowden Hall, Shropshire. Richard entered the Society in 1679, Francis in 1682; at the date of this letter they were boys at St. Omers College.

June 23 1679. To Fr. Sweetman... that I will provide a Brother, 6 missioners for Sevil & two pages for ye Duchess de Aveiro.

See note to letter to him of February 21st 1679 above. A Brother was to be sent to Spain to take the place of Fr. James Richardson as province procurator in Madrid. The identity of the pages is not revealed.

June 29 1679. To Fr. John Cary. Leave for Fr. Prince to go to Hochtrate if he pleases & will beare his own charges.

See note to letter to Hochstrate of May 31st 1679 above. Fr. Richard Prince *alias* Lacy returned to England in the autumn, was arrested at Dover and died in prison in March 1680. Fr. John Cary may have been at Antwerp at this date.

June 29 1679. To Fr. Williams to send Fr. Boelmans into England.

Fr. Lambert Boelmans, recently ordained, was at Watten. He went to London. As a Dutchman he might escape the fury ot the persecution in England.

July 2 1679. To Mr. Smith of Crabat, that Fr. Wryght shall travell with him.

Crabbets or Little Crabbets was a house owned by Catholićs in Sussex, the name of the family being Smith. At a later date there was a Jesuit chaplain there. Fr. Wryght was probably Fr. Matthew Wright — see the letter to him dated September 3rd 1679 below.

July 7 1679. To my Lady Scroope. That her son, Robert, shall wayte on her at Brusselles uppon 2 conditions - that he shall lye private & stay little.

See letter of May 7th 1679 above.

August 3 [1679]. To Fr. Lucas. To have ye villa in ye best manner without extraordinary expenses...

Fr Anthony Lucas was vice-rector of Liège College. About the villa at Chèvremont see letter dated March 30th 1678 above.

August 20 [1679]. To Fr. Stapleton to send ye candidates for Landsperg in their cassocks by Liège.

See letter of June 16th 1679. The boys from St. Omers College (there were apparently four of them) were to go the novitiate at Landsperg in their cassocks and not in ordinary secular clothes.

August 20 [1679]. To Fr. Clare with patents for Joseph Forster for Madrid & to give him 16 pistole viaticum.

Brother Forster was to go (with the necessary travelling expenses) to Madrid, presumably to be the English province procurator there or to assist Fr. James Richardson in that office. In fact he does not seem to have made the journey. The pistole was worth a little less than the English pound.

August 21 [1679]. For ye nuncio of Collen with ye speeches.

The nuncio at Cologne was often involved in English Catholic affairs. In June 1679 there was published *Harangues des cinq Pères de la Compagnie de Jésus, exécutés à Londres 20/30 Juin 1679.* (edited by J. Warner).

August 24 [1679]. To ye Provincial of Milan to receive two novices.

See letter of May 6th 1679 above, and of September 2nd 1679 to Fr. Stapleton below.

August 24 [1679]. To Fr. Williams... to admit Mr Norris; advising him not to hazard his health [by?] change of weather at Dunkerke.

See letter of May 5th 1679 to Fr. Anderton above.

September 2 [1679]. To Fr. Williams... to admit Goddart *pro hora mortis...*

Goddart Hearson was a brother novice at Watten. He recovered but left the novitiate.

September 2 [1679]. To Fr. Stapleton to send Rob Watson & Ignatius Browne by Paris to ye novitiate at Milan...

See letters of May 6th 1679 and August 24th 1679 above. As Fr. Stapleton was rector of St. Omers College it is possible that these were boys at the College. It is likely that Robert Watson was an *alias* for Robert Widdrington.

September 3 [1679]. To Fr. Matthew Wryght at Paris with patents for Rome.

Fr. Matthew Wright, who had been in England to recover his health, was to be in Rome for a year or so, perhaps travelling with Mr. Smith. See letter of July 2nd 1679 above.

September 3 [1679]. To Fr. Clare for ye ambassadrs pamphlet confirming ye plot.

The pamphlet may have been one prepared by Paul Barillon who was French ambassador in London. The plot was the one devised by Oates.

September 6 [1679]. To Fr. Rector of Gant... to reestablish reading at table, visits at prayer & examin &c.

The Rector of Ghent was Fr. William Marsh. As the tertianship was to be there (see letter of June 14th 1679 above) the customary order of the house was to be restored.

September 20 [1679]. To Mr. Henry Spenser *alias* Arundel that I would recomend to my successor his request for Fr. Crane to travel with him.

This was Henry later 5th Lord Arundell of Wardour who had in 1678 finished his education at St. Omers College. He asked for Fr. William Crane as a travelling tutor or chaplain and it appears that the favour was granted.

September 23 [1679]. To Fr. Tydder to make him vice-rector of London.

Fr. Edward Tydder or Tidder *alias* Inglelby was appointed vice-rector in the place of the martyred Fr. Waring (see note to letter of April 8th, 1679 above). He held the office until the next year when Fr. Edward Petre, hitherto rector of the College of St. Thomas of Canterbury, was made rector in London in addition to his being vice-provincial in England and Wales. Both of these appointments Fr. Petre appears to have held until 1682.

September 23 [1679]. To Rectors of St. Omers, Watten & Gant to get attestations of Oates his lyes in his narrative.

Oates swore that he had been present at the provincial congregation of the English Jesuits held in London in April 1678 when, he said, the plot was hatched. It was necessary to obtain attestations that he had in fact been at St. Omers College at the time he declared he was in London.

October 4 [1679]. To Fr. Michael Forster to dismiss Nicholas Gulik.
October 4 [1679]. To Beaugrand to send ye letter carefully.

Fr. Nicolas Gulick, a native of France, was a missionary of the English province in Maryland. Fr Michael Forster was the superior there. Fr. Gulik does not seem to have left the Society for another fifteen years.

October 16 [1679]. To Père Deschamps. For Fr. Evans to live with his pupil in secular.

See notes to letters of April 29th, 1679 to the Flemish provincial and June 15th, 1679 to Père de la Chaise above.

October 18 [1679]. To Fr. Spenser to take a generall care of all in England.

Fr. Edward Petre *alias* Spenser was appointed vice-provincial in England and Wales. He was in fact in prison at this date but was released in the summer of 1680 only to be arrested again before the end of the year; he remained in prison until 1683.

October 19 [1679]. To Fr. Clare to leave to Joseph Foster's conscience; if he cannot go on to come back to St. Omers.

See letter of August 20th 1679 to Fr. Clare above.

[LETTERS WRITTEN AS PROVINCIAL]

November 2 [1679]. To Fr. Clare... to recomend 5 copyes of Fr Terill's 2nd booke for Reverend Fr. General & that I will make good ye espenses.

Fr. Anthony Boville *alias* Terril died in 1676. He wrote in all four books -*Conclusiones Philosophicae...* (1657); *Problema Mathematico-Philosophorum* (1660); *Fundamentum Totius Theologiae Moralis seu Tractatus de Conscientia probabili...* (1668, dedicated to the Earl of Castlemaine); *Regula Morum, sive Tractatus de sufficienti ad conscientiam rite formandam regula* (1668). Fr Warner was probably writing of the third or fourth of these works.

November 4 [1679]. To Mr Edward Spenser to have an eye over all till further orders, or another appointed.

See letter of October 18th above.

November 4 [1679]. To Fr Langworth to send over Mr. Lacy.

See note to letter of June 29th 1679 to Fr. John Cary above. Fr. Basil Langworth, a refugee from England, held the office of minister at Watten.

November 9 [1679]. To P.de la Chaise concerning Watten

Watten, like St. Omere College, was now, since 1678, in French territory. The purpose of the letter may have been to beg alms from the French government for Watten. See note to letter of April 22nd 1679 above.

November 24 [1679]. To Fr. Cotton. That I have written to Fr. Provincial & Fr. General for his being in secular,

See note to letter of April 29th 1679 above. This would seem to have been Fr. George Cotton who was at Rouen from 1679 till 1682. The provincial was probably the provincial of the province of France, Fr. de Verthamon.

November 24 [1679]. To Fr. Clare... I congratulate his daughter's marriage...

See note to letter of February 5th 1679 above. Fr. Sir John Warner (not the writer of the Letter Book) *alias* Clare and his wife had agreed to separate; she entered briefly with the Canonesses of the Holy Sepulchre at Liège and then with the Poor Clares at Gravelines. They are said to have had only two daughters — Catherine or Agnes (born 1660) and Susan (born 1662) — who both entered the English Benedictine convent at Dunkirk. 'Marriage' here may refer to the entry or religious profession of one of them.

November 25 [1679]. To Fr. Janion. That I cannot admit Sir Henry Bedingfeld's man.

To the Society? Sir Henry Bedingfeld, Bart. of Oxburgh Hall, Norfolk was the head of a family that had Jesuit chaplains in this century and for long afterwards. Fr George Janion was at Bruges at the time.

November 27 [1679]. To Fr. Lucas to send Peter Carpentier hither.

Brother Carpentier from Liège became the provincial's socius or assistant but died at Ghent in 1681. He had been over to England in disguise at the end of 1678 as a witness for the defence of the five priests condemned to death as the result of Oates's perjury.

November 28 [1679]. To Fr. Sweetman. That Fr. Ignatius Browne received 23 pistols at Bourdeaux for ye schollers.

Fr. Ignatius Browne was an Irish Jesuit who had established an Irish college at Poitiers. He died at about this time.

November 28 [1679]. To Fr. James Ricardson to encourage him to stay.

Fr. James Richardson was in Madrid as province procurator. See letter of March 10th, 1679 above.

November 28 [1679]. To Fr. Keynes to acquaint ye Internunce with ye designes of ye chapter for banishing Jesuits out of England & Rome.

There were some who believed that Catholics might be able to come to some arrangement with the English government about a degree of religious toleration if the Jesuits were banished from England and Wales. So too there those who thought that it would be better if the English College in Rome was not under Jesuit control. The chapter was a body of the clergy which claimed to have authority in England and Wales (as there was no bishop) but the claim was never formally recognized by Rome. Fr. Keynes was asked to inform the internuncio at Brussels about the design of the chapter.

November 29 [1679]. To Philip Brebion for some Jesuits powder.

See note to letter to him of February 21st 1679 above. Jesuits powder was presumably quinine.

December 3 1679. To Fr. Frevil to make his accounts & acquaint Fr. Keynes with ye Affayres of ye Office at Brusselles.

This was Fr. John Keynes who was appointed to be province procurator at Brussels in place of Fr. Thomas Jenison *alias* Freville who went to Loreto as the English penitentiary.

December 5 1679. To Fr. Lucas with 9 pound of Roman treacle which comes to 55 florins 16 Brabant...

Fr. Anthony Lucas was the vice-rector of Liège College. Roman treacle appears to have been much in demand.

December 5 1679. To Philip [Brebion?] I send 24 copyes of my *Anti-Fimbria* wherof 6 to be disperst & 18 sold at 3 shillings apiece.

John Warner was the author of *Anti-Fimbria or An Answer to the Animadversions upon the last speeches of the Five Jesuits executed at Tyburne June 20/30 1679* by A.C.E.G. 1679.

December 6 1679. To Fr. Clare with *Anti-Fimbria* & that he represent to P. de la Chaise that Mr. Cary and Mr. B. Giffard dispute of matters of religion & ye authority of Pope's decrees by which they promote a schisme.

This report may or may not have been an exaggeration. Mr. Edward Cary was the priest who had written in defence of taking the Oath of Allegiance — a view not held by another priest, Bonaventure Giffard, later Vicar Apostolic.

December 9 1679. To Fr Rector of Watten... I know not who Goddart Herson is nor how qualifyed. I have heard of Ignatius Waters & if I can get into England will employ him if proper.

On Goddart Hearson see letter to Fr. Williams of September 2nd, 1679 above. Ignatius Waters entered the Society at Watten as a brother novice in 1680 and died at Liège in 1721. Fr. Warner was writing of the possibility of admitting him into the Society.

December 9 1679. To Mr. John Lewis. I admit him at St. Omers or Watten as shall be convenient for both.

This presumably means that John Lewis, who had perhaps been educated at St. Omers College, was being admitted into the Society, but he does not seem to have entered under that name.

December 11 1679. To Fr. Stapleton. Not to call for ye 80 pounds from my Lady Goring who hath long since payd it, & to procure some releife for Fr. Prince.

The Goring family of Burton Park, Sussex had Jesuit chaplains from this time, if not earlier, until 1782. For Fr. Prince see note to letter of June 29th, 1679 to Fr. John Cary above.

December 11 1679. To Fr. Williams. To conceive [how] to get Fr. Prince out.

This may mean that attempts were to be made to find a way of securing Fr. Prince's release from prison.

December 13 1679. To Fr. Stapleton. I will procure one for Garswood if I can find a way to send him over...

Garswood in Lancashire was the house of the Gerard family. They had Jesuit chaplains until the suppression of the Society in 1773 or later. Fr. Francis Waldegrave went there in 1680.

December 13 1679. To Philip Brebion. To bring his books hither, that I may see his accounts, & a half pound of quinquina.

As will be seen below it seems probable that the province procurator's work at Antwerp was considered to be too much for Brother Brebion. For the quinquina see the letter of November 29th 1679 above.

December 16 1679. To Fr. Edward Petre. To continue his office of vice-provincial & to take 100 pounds due to ye province from Mr Bruning & let me have 1000 florins due to him at Brusselles.

See letters of October 18th 1679 to Fr. Spenser (*vere* Petre) and November 4th 1679 above. Fr. Bruning was probably Fr. Anthony Bruning *alias* Hyde who was the procurator at Liège College, or possibly his brother, Francis, also *alias* Hyde, who was at Ghent, but more likely the former.

December 16 1679. To Beaugrand. To give 10 pounds for Mr. Pracid in Yorke.
December 16 1679. To Mr. Pracid prisoner in Yorke goale , that I have returned him 10 pounds.

See letter of April 28th 1679 above.

December 17 1679. To ye Nuncio of Collen an account of ye Duke of Monmouth's reception & what hath been done by ye King against him.

The Duke of Monmouth, the king's illegitimate son, who had been sent abroad by Charles, returned without the king's leave; the king was furious and ordered him to leave the court.

December 18 1679. To Fr. James Sweetman. To stop there Ignatius Stafford.

For Fr. Sweetman see letter of February 4th 1679 above. Ignatius Stafford entered the Society from the English College at Valladolid and made his novitiate and philosophy studies in Spain. He arrived at Liège to study theology in 1680.

December 20 1679. To Fr. Widdrington. That we will subscribe to ye loyalty which Fr. Whitbreade Blessed Martyr imprest in his last speech.

Fr. Warner, in writing to Fr. Anthony Widdrington, is referring here to the conference which Fr. Whitbread as provincial addressed to the community at Liège College in July 1678 shortly before he left for England and his arrest and execution.

December 21 1679. To Keynes. To take ye office of Brusselles.

See letter of December 3rd 1679 to Fr. Keynes above, and to Fr Freville of the same date.

December 23 [1679]... To ye Nuncio of Collen. Ye danger Catholicks are in France; ours to goe in secular to help them.

It is not clear what danger (English?) Catholics were exposed to in France. Maybe they were spiritual ones. Hence perhaps the need for Jesuits to travel with them (in secular dress) as tutors or chaplains.

December 24 [1679]. To Fr. Clare. Ye French clergy rejected an oath like ours of allegiance yet detest ye doctrine of king killing. Soe we.

Fr. Warner asked why should those who refused to take the Oath of allegiance in England be accused of holding the view that the murder of an heretical king was lawful?

December 26 1679. To Fr. Anderton. That I will settle things next year for a mission from St. Omers.

Fr. Anderton was still Rector of the English College in Rome. Nine students entered the College in 1680 — five of them from St. Omers College.

December 30 1679. To Dunkerke, whence [on the] 31 I set out for Bourbourg but by a violent storm was stopt a little above a league from Dunkerke whence [on] January 1 1680 we came, Fr. Morgan & I, to Watten on foote, ye rivers being frozen & very snowy weather.

Fr. William Morgan was socius to the provincial.

Jan 3 1680. To Fr. Clare. I approve an answer he designes to ye pamphlet against Fr. Widdrington & adde seven articles to be insisted on.

Fr. Anthony Widdrington had written a paper on the Oath of allegiance which had become public.

Jan 3 1680. To Fr. Keynes. To let him know his patents for rector of Liège are come & to know whither he will accept ye office.

Fr. John Keynes' rectorate of Liège College began on January 29th 1680 and lasted until he succeeded Fr. Warner as provincial in 1683.

Jan 8 1680. To Fr. Clare. To deale soe with Fr. Widdrington that he be satisfyed ye answer go under Fr. Clare's name.

See letter of January 2nd to Fr. Clare above.

Jan 9 1680. To Fr. Hawkins. That Watten church shall be cleered of ye corne with all possible speede.

Watten novitiate's sufferings in the late war had led to extreme measures being taken to conserve supplies. It is not clear why Fr. Francis Hawkins was told that the corn would be removed; he was a member of the community at Liège in 1679 and 1680. Perhaps it was he who had brought the matter to the provincial's notice.

January 9 1680. To Fr. James Ricardson. To be master of Grammar.

Back from Spain (see letters of March 10th and (to him) of November 28th and December 18th, 1679 above) Fr. Richardson was sent to St. Omers College as a member of the teaching staff. After about three years he went to England as a missionary.

Jan 10 1680. To Philip [Brebion]. To pay 200 [pounds?] to ye prior of ye Carthusians.

The pre-Reformation English Carthusian monasteries eventually settled at Nieuport. At this time their poverty was great.

Jan 10 1680. To Fr. Clare. To know whither in reality a procurator is desired; to treate it with Fr. Stapleton...

This may mean that Fr. Warner doubted the need of having a province procurator in Paris or perhaps that he doubted the need of St. Omers College (of which Fr. Stapleton was rector) having a procurator of its own in Paris.

Jan 11 1680. To Fr. Simonds. To take ye office of Brusselles.

Fr. Edwards Simeon *alias* Simons was to be province procurator at Brussels in place of Fr. John Keynes who was going to Liège to be rector of the College there.

Jan 11 1680. To Henry Heath. He must not goe to England.

1680 was no time for Brother Henry Heath, who was at Liège, to cross over to England. It may be noted here that Fr. Warner himself was forbidden by the General to go over throughout the years that he was provincial, because of the persecution.

January 12 1680. To Fr. Williams. To dispose Augustin for Liège.

The rector of the novitiate was to prepare Brother Augustine Elmes the cook at Watten to go to Liège where he was to be cook. Born in Oxfordshire in 1646, he died at Liège in 1705.

January 30 1680. To Fr. Keynes. To presse brother Scroope to take orders, it being according to his mother's instruction.

Fr. John Keynes, the new rector of Liège, was asked to encourage Robert Scroope to accept ordination. See note to letter to Fr. Clare of May 7th, 1679 above.

February 5 1680. To Fr. Marsh. To send... Fr. Hyde to Hochstrate & Brother James vanden Abeele to Spaine.

From Ghent Fr. Francis Bruning *alias* Hyde was to go to the English Carmelite convent at Hochstrate and Brother James vanden Abeele (a native of Flanders), the sacristan at Ghent, to Madrid to act as the province procurator there in place of Fr. James Richardson.

February 13 1680. To Fr. Stapleton to offer him ye Paris chaire.

This may mean that Fr. Stapleton was offered the appointment of province procurator in Paris or (and more likely) that he could have a separate procurator there for St. Omers College. See letter of January 10th 1680 to Fr. Clare above.

February 22 1680. To Fr. Marsh to make an Ark for money with 2 keys... to have cases which Fr. Monford may undertake.

«Cases» were discussions about problems of moral theology. Fr. Gervase Mumford or Montford could preside over or organize these.

February 22 1680. To Fr. Petre. To take care of ours in this turne of ye tide; to procure that one be with ye Duke. I propose for it himself, Fr. Stapleton & Fr. Williams.

Fr. Edward Petre was to continue as vice-provincial in England; he was still in prison but was released in the summer. Fr. Warner was anxious that someone should be at hand to advise the Duke of York. Fr. Petre was his first choice.

February 26 [1680]. To Fr. Keynes, rector of Liège. With ye precept concerning ye decree condemning 65 propositions.

The sixty-five theological propositions were those condemned by decree of the Holy Office in March 1679. The precept put limits to the public discussion of the propositions until the Holy See decided otherwise.

March 7 [1680]. To Fr. Vavasour. To goe to Antwerpe & examin ye state of Philip's office.

Fr. William Vavasour became at about this time the procurator at the house in Ghent. See note to letter of December 13th 1679 to Philip Brebion above.

March 18 [1680]. To Fr. Stapleton by James vanden Abeele who this day goes to Madrid.

Brother vanden Abeele acted as province procurator in Madrid until the following November (as will be seen below) and stayed on to help his successor.

March 26 [1680]. To Fr. Stapleton to get by P.de la Chaise's meanes one of our province to ye French embassadour.
March 26 [1680]. To Fr. Sweetman to get one by recomendation from ye Court of Spaine to ye Spanish embassadour.

The only public chapels open to Catholics in London were those belonging to the ambassadors of the Catholic states who employed as chaplains more priests than they needed so as to assist the English Catholics.

April 3 [1680]. To Fr. Clare to recall his begging letters sent to England...

In this time of financial stringency Fr. Clare as procurator of the province in Paris had, it seems, considered it necessary to beg from friends in England.

April 7 [1680]. To my Lady Abbesse of Dunkerke. That I do not move Mr. Norris to leave them but finding him resolved to it propose three to her choice to succeede him.

See letter of May 5th 1679, above to Fr. Anderton and of August 24th, 1679 to Fr. Williams above.

April 29 [1680]. To Fr. Pierson. That his journey to New York is unseasonable by reason of ye persecution.

Thomas Pierson or Pearson was about to go to the Durham district as a missionary. Fr. Warner may have made a slip over the name. Thomas Percy, in the tertianship at this date, went to the Maryland mission in 1682. The first English Jesuit recorded as going to New York was Fr. Thomas Barton *alias* Harvey who was there in 1683.

April 29 [1680]. To Philip Brebion to put his office into Fr. Turner's hands.

This would seem to have been Fr. John Turner who died at Antwerp in Oc-

tober 1681. See letters above to Philip Brebion af December 13th, 1679 and to Fr. Vavasour of March 7th, 1680.

August 7 1680. To Fr. John Gage to go to Bruges...
August 7 1680. To Fr. Janion to pay 3 months pension for him.

Fr. Gage from the tertianship at Ghent was a military chaplain at Bruges with Fr. George Janion for less than a year. There was no house of the English province at Bruges at this time.

August 7 1680. To Fr. Anderton to get facultyes for Robin Riddle.

Robert Riddell, a secular priest, had studied at the English College, Rome (of which Fr. Anderton was Rector), was ordained and left for Flanders in 1669 and became chaplain to the English Benedictine nuns at Pontoise. He was in England by 1689. Perhaps he was going over in 1680 and so needed the faculties.

August 10 1680. To Fr. Williams. To come to Liege to take Fr. Lucas his office, who will succeede in Watten. That he hath at least a month to prepare for his departure. Whither he could take a lesson? That of Scripture or cases: he may choose. To know his opinion of Fr. March's going to Antwerpe. To dispatch away Daniel Gifford if not mended.

Fr. Anthony Lucas became Rector of Watten in October 1680. He had been a professor at Liège College and Fr. Williams, his predecessor at Watten, would take his place. He was asked if he would lecture and he became professor of Scripture but died the following February. Fr. Marsh took over the procurator's office at Antwerp being succeeded as Rector of Ghent by Fr. John Cary. Daniel Coulster *alias* Gifford, who had been at school at St. Omers College, was in the novitiate at this time; he departed.

August 15 1680. To Fr. Clare. To get a declaration about ye King's order not to admit strangers into convents.

This refers, presumably, to an edict issued by Louis XIV.

September 22 1680. To Fr. Rector of Liege. I desire your Reverence to have this letter from Reverend Fr. General reade in ye refectory & recomend caution, as it requires, to ye masters in cases. I take soe many complaints from abroad, so many orders from above & soe many admonitions from all hands. We continue to teach Laxitys, we deserve to suffer for them... As to your booke, seeing your Reverence so candidly tells me you think I have no mind it should be publisht, I shall as candidly acknowledge that your coniecture is ryght altho' all I writ concerning it was what I received from others. I have some other difficultys; I will mention only one & that is ye title. *No Catholick, no Christian* which is... I think a paradox & can be disproved by fathers, divines, councils & ye Tradition of ye Church. Now I should be sorry that such

a thing should appeare in ye front of a booke written by your Reverence. I know some other bookes beare that title but I know some wise men who would never looke further than ye title of those bookes. Your Reverence's zeale to get ye booke of ye Bishop answered is laudable. Ye thing is done in ye compendium of ye trialle to ye satistaction of all who have seene it. And who have not seene it?...

This letter to Fr. Keynes begins with a caution about the teaching of moral theology; see the letter of February 26th, 1680 above. *No Catholick, no Christian* was presumably the title of a proposed work by Fr. Keynes. It does not seem to have been published under this title. Fr. Keynes wrote against Dr. Edward Stillingfleet's views but Dr. Stillingfleet did not become a bishop until 1689.

October 2 1680. To ye nuncio of Colen. Offer [?] to be made to ye Bishops of England that if Catholic religion should prevayle, ye Pope would let them enjoy their benefices for life & their widdows one halfe for theirs.

Fr. Warner asked the nuncio at Cologne to use his influence in this matter which might be of concern to the bishop of the Church of England if Catholicism were restored.

October 6 1680. To Fr. Stapleton and Fr. Rector of Watten. To admit of Nicholas.

This may be a laybrother novice, Nicholas Lem who came from Liège. The fact Fr. Stapleton was involved suggests that Nicholas may have been in the service of St. Omers College.

October 17 1680. To Fr. Mat. Wryght with patents to go to Rome, yet with order not to use them without giving full satisfaction to ye French Provincial; with whom he was fallen out.
November 3 1680. To Fr. Mat. Wryght. He gives a good account of that businesse & so I give him leave to go to Rome.

See note to letter to Fr. Matthew Wright dated September 3rd, 1679, above.

November 3 1680. To my Lady of Pontoise with promise of furniture for one chamber in their new house at Paris.

This letter would seem to be addressed to Anne Neville Abergavenny, abbess of Pontoise. Fr. Warner knew the convent when he was province procurator in Paris. There was talk of moving the convent to Paris but nothing came of it. A lady had offered her house for a monastery but the king refused his leave.

November 4 1680. To Fr. James Crosse. To take ye procura at Madrid.
November 4 1680. To Fr. Sweetman. Harty thanks for his paines & desire he consigne his office to Fr. Crosse to ease himself.

Fr. James Cross *vere* Blake came to the English College at Madrid with four students from St. Omers College who were to study philosophy. He was now to be province procurator at Madrid. Thanks were due to Fr. Jerome Sweetman, the Irish mission procurator at Madrid for his help over English Jesuit affairs in Spain.

November 4 1680. I send to Fr. Cross some hayre & blood of Fr. Whitbreade Blessed Martyr, item blood of Fr. Lewis and Fr. Evans for ye Duchesse of Aveiro.

These relics for the Duchess of Aveiro were of Thomas Whitbread (now beatified) and of David Lewis and Philip Evans (both now canonized), all Jesuits condemned to dealth as a result of the Oates plot.

September 27 1681. To Fr. Keynes to Rome. 1. Things will be more moderate at Rome seeing Cardinals are made. 2. To get ye decrees against oathists confirmed, & facultys taken from Mr. Cary. 3. To hint to ye Cardinal our Protector ye mischiefe of Sergeant's proceedings, and how inconvenient should we retaliate. 4. Philip Gage's pretensions to change provinces. 5. To recomend Fr. Crucis to Fr. General & ye procurator of Toledo.

There was a provincial congregation that summer in which Fr. John Keynes was elected procurator or representative of the English province at the congregation of procurators to be held in Rome in the autumn. Innocent XI had created sixteen cardinals on September 1st so it should be easier to do business in Rome. The oathists were those Catholics in England who believed that the Oath of Allegiance could be taken with a good conscience. Edward Carey, a secular priest, had written a book in defence of taking the Oath; see note to letter of March 23rd, 1678 and to letter of December 6th, 1679 above. John Sergeant is believed to have advocated taking the Oath. Whatever he believed or did, he was prominent at this time, was receiving a government pension, presumably for services rendered. Philip Gage was at this date studying theology a Liège. He left the Society the following year, before ordination. Fr. Crucis was Fr. James Cross who, as described in the note to the letter of November 4th 1680 above, was going to Madrid which was in the Toledo province of the Spanish Jesuits.

October 3rd 1681. Cardinal Howard. Easier to find those who scruple my Lord Stafford's death than others, altho' all innocent, because ye life of others is forfeited by law. Yet I will endeavour to get for both. Ye King offended with Dr. Tillotson, called him an ill man. Speach of a vicar generall...

Fr. Warner had perhaps been asked by Cardinal Howard, the Cardinal Protector of England and Scotland, to send accounts of what the English people thought of the Oates plot and its victims. Blessed William Howard (Lord Stafford) had been condemned for the «plot» whereas most of the others were also

liable to condemnation for their priesthood. John Tillotson was at this time dean of Canterbury; according to the *Dictionary of national Biography* the king «disliked his preaching against popery». There had been no bishop in England since Richard Smith retired to France in 1631 (he died in 1655); maybe there were some who favoured the appointment of a vicar-general in England.

December 1 1682. To Lady Southcot. I permit Mr. Dormer to stay soe he meddle not with making marriages, a thing forbidden amongst us.

Fr. John Huddleston *alias* Dormer was in Paris where he was chaplain to lady Southcote. He had apparently been trying to arrange a marriage and this was not approved of.

January 14 [1683]. To Fr. Visconti Provincial of Milan, & Brother Widdrington to returne to ye province.
January 14 [1683]. To Fr. Haraucourt Provincial of Champagne to admit him till ye end of Phylosophy.

John Visconti was provincial of the Milan province of the Society 1680-1683 and Charles de Haraucourt provincial of the Champagne province 1678-1682. Robert Widdrington had made his novitiate at Genoa. See letter to Fr. Stapleton dated September 2nd, 1679 above. Robert Widdrington appears to have studied philosophy in France for about eighteen months before going to Liège for his theological course.

January 14 [1683]. To Fr. Clare. Ye precept from Fr. General not to meddle with other men's mony without leave of ye Provincial in scriptis.

This was probably a general instruction not to undertake investment of money for other people without written approval.

April 11 1683. To Fr. Keynes. To send Fr. Slater in haste.

Fr. Edward Slater or Slaughter, who was a professor of mathematics at Liège in 1682, made his tertianship at Ghent 1683-1684 before returning to Liège.

Fr. Warner was succeeded as provincial by Fr. John Keynes in July 1683.

MEXICAN JESUIT AUTHORS OF INDIAN MATERIALS IN COLONIAL TIMES

ERNEST J. BURRUS S.J. - Rome - El Paso

INTRODUCTION

The purpose of this study is to list all those Jesuits of the Mexican Province who, in the light of historical evidence, are rightly credited with composing some work in a native language of New Spain. The time span opens shortly after the arrival of the Jesuits in 1572 and closes before the restoration of the Order in 1814.

For nearly two centuries, numerous Jesuits worked among two groups of natives: (a) a smaller number of converts to Christianity who resided in cities and urban centers of various sizes; (b) a far larger number of natives still to be converted who lived mostly in rural areas and in the often unchartered regions of the far North. Obviously, with the passage of time, more and more of this latter category were absorbed into the former[1].

All these Jesuit workers used various linguistic materials: grammars («artes», as they were commonly called at the time), dictionaries or vocabularies, catechisms, collections of sermons, manuals or rituals for the administration of the sacraments and the instruction of the Indians, and translations of standard religious books.

Among the Christianized natives, the languages commonly used were mainly Náhuatl, Otomí and Tarascan. As we shall see, very few Jesuits had the opportunity of working among the Maya-speaking natives to the far south of the country.

Most of the Indians still to be converted lived in the vast regions of Sinaloa, Sonora (including Pimería Alta), Lower California, Nayarit, Chínipas, Topia, Chihuahua, Durango. They spoke a great variety of languages and dialects, too numerous to list here. Some of the commoner were Cahita, Tepehuán, Tarahumara, Guazapari, Yaqui, Mayo, Cochimí, Guaycura, Cora[2], Pima, Pápago and Opata. Many of the mis-

---

[1] An accurate account of this two-fold ministry can be found in F.J. ALEGRE S.J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España,* nueva ed. por E.J. Burrus S.J. y F. Zubillaga S.J. 4 vols, (Rome 1956-1960). Abbreviated: ABZ.

[2] In the Jesuit missions there were two Cora languages, not related to each other: (a) southern Lower California; (b) Nayarit on the mainland. For the respective areas where the various languages were used, see: M. OROZCO Y BERRA, *Geografía de las lenguas y carta geográfica de México* (Mexico City 1864).

sionaries had to learn several languages in order to administer to their charges.

Of the considerable body of linguistic materials necessary for comminicating with such a variety of people, little was published and even of that little not all has come down to us. Many of the productions were composed and diffused as handwritten materials among the missionaries, and disappeared with their authors and users.

Shortly after the novitiate was established in Tepotzotlán, Mexican superiors received a letter from the Jesuit General in Rome ordering all members in formation to learn a native language. In practice this usually meant learning Náhuatl, the *lingua franca* of the Indians of New Spain. No Jesuit was to advance from one stage of his formation to another without first furnishing proof of adequate knowledge of a native language. This ordinance was in force throughout the Colonial era — until the 1767 expulsion[3].

The reader will want to keep in mind the limits of the present study: the Mexican Jesuit authors and the linguistic materials produced by them prior to the restoration of the Order in 1814. A separate study might well take up the education imparted to the natives by the Mexican Jesuits in their schools at every mission center and in the Colegios of San Martín at Tepotzotlán and San Gregorio in Mexico City[4]. Further, for lack of precise specific sources, no attempt can be made here to ascertain what native linguistic materials were used for the instruction of the Indian children in these numerous institutions[5].

Further, we are limiting our inquiry to the materials evidently authored by Jesuits. The fact that a work is found in a Jesuit house, for example in the library of San Gregorio or San Martín, is not sufficient proof for us to conclude to its Jesuit authorship[6]. The work, published or handwritten, must furnish the name of the Jesuit author or carry some such phrase as «composed by a priest of the Society of Jesus» in order to qualify for our present list.

We shall regularly cite Beristáin, *Biblioteca*[7], quoted according to

---

[3] Consult: F. ZUBILLAGA S.J., *Las lenguas indígenas de Nueva España en la actividad jesuita del s. XVI.* Montalbán 3 (1974) 105-155, and his edition of *Monumenta Mexicana,* 7 vols. (Rome 1956-1981). A general study in my article, *The Language Problem in Spain's Overseas Dominions.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 35 (1979) 161-170.

[4] San Francisco Javier, in Puebla, was a language school for Jesuits destined to work in the mission, not for lay students as were San Martín and San Gregorio.

[5] In 1653 the Jesuits conducted 54 schools in their northern missions alone; data in ABZ III 353-358.

[6] A.M. Garibay warned against such an inaccurate inference: «El hecho de haber quedado en S. Gregorio el manuscrito no es necesario indicio de que sea un padre de la Compañía el autor»; cf. *Historia de la Literatura Náhuatl,* 2 vols. (Mexico City) 202.

[7] Cf. J.M. BERISTÁIN, *Biblioteca hispano-americana septentrional* (Mexico City [3]1947). Many other authorities cite Beristáin, often as their main or even only source. In the light of more accurate documents, it has been possible to correct some of Beristáin's data.

paragraph number, as our main source for manuscript works by Jesuits. The biographical data furnished by him has been carefully checked, corrected and augmented from the Central Jesuit Archives in Rome and from other reliable sources[8]. For published items we prefer to cite those authors who have examined the works and describe them accurately[9].

For rapid and handy reference, we shall list all the authors alphabetically. The few anonymous and doubtful items will be added at the end[10].

The essential vital statistics will be indicated for each author; also his field of action where the language or languages he wrote in were used. We have striven hard to make the catalog of authors and their respective productions as exact and complete as possible.

We are not attempting to evaluate the intrinsic worth of the items listed nor are we comparing them with similar works of the other authors. A complete comparative study remains to be undertaken. Canon Garibay has given a few generical indications for such a study[11]. We make no attempt here to follow up such hints. A study of this nature would demand a mastery of many native languages and their literatures: a truly formidable task for which few scholars are prepared[12].

For the missionary and other apostolic workers, the linguistic materials were like the maps they delineated: indispensable ministerial tools. While the missionary learned the language (usually at the mission center of another Jesuit), he jotted down what he was learning. If there

---

[8] I cite the Mexican Province catalogs on deposit in the ARSI. Helpful particularly for data on the exiled Jesuits is R. ZELIS S.J., *Catálogo de los sugetos de la Compañía de Jesús que formaban la Provincia de México el día del arresto, 25 de junio de 1767* (Mexico City 1871).

[9] This is true especially of the following: J.T. MEDINA, *La imprenta en la Puebla de los Angeles* (Santiago de Chile 1908); *La imprenta en México,* 8 vols. (Ibid. 1912); C. SOMMERVOGEL S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* 12 vols. (Héverlé-Louvain 1960); R. STREIT O.M.I., *Bibliotheca Missionum* II-III (Aachen 1924-1927) and R. STREIT-J. DINDINGER O.M.I. XXIV (Rome 1967); El Conde de la VIÑAZA, *Bibliografía española de lenguas indígenas de América* (Madrid 1892). I do not cite J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América* (Mexico City 1866). Although I consulted it during the preparation of this study, I did not have a copy handy when I revised it. His information is contained in the authorities I cite. For abundant biographical details, I also cite: F. DE FLORENCIA-J.A. OVIEDO, *Menologio de los varones más señalados en perfección religiosa de la Compañía de Jesús de Nueva-España* (Mexico City 1747); F. ZAMBRANO S.J., *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México,* 16 vols. (Mexico City 1961-1977). On the death of Fr. Zambrano on March 18, 1973, the continuation of the series (XII to XVI) was taken over by Fr. José Gutiérrez Casillas S.J., who reduced the extensive accounts to a brief outline in order to accelerate their publication.

[10] See below, under «Miscellaneous».

[11] Cf. below, under «Miscellaneous, D».

[12] It must be remembered that Canon Garibay limited his attention to only one native literature: Náhuatl. Unfortunately, the type of production I am considering here was not of direct interest to him. See GARIBAY, *Historia* II 20: «Fuera de mi ámbito de acción quedarán muchos libros que por algún capítulo quizá conviniera tratar aquí. Así, las Gramáticas o Artes de la lengua, los vocabularios, los catecismos, etc.»

were at hand some dictionary, grammar or other linguistic material (usually only in manuscript form), he would ask to borrow it.

If the missionary went into an area whose language had not been studied because no one had attempted to evangelize its inhabitants, he had to begin from scratch and fashion all his linguistic tools. His previous linguistic formation (in Latin, Greek, etc.) served him as a practical guide. Canon Garibay believed that he detected something characteristic in the linguistic writings of Jesuits, not only in the contents but also in the style, that enabled him to identify their productions, and distinguish them those of other groups[13].

An inevitable question that comes to mind on reading the catalog of Jesuit linguistic materials is: for whom were they intended or destined? Mainly, if not exclusively, for those missionaries and ministers working among the particular linguistic group in which the work was written.

New Spain lacked a wide reading public in any native language, even in Náhuatl, the most widely diffused. The Indians had transmitted their culture mainly by oral tradition[14]. Their pictorial writing was slow and ill-adapted for widespread use. The Spaniards, of course, had brought them an easier script, and especially the Aztec and Maya scholars quickly began to express their ideas and communicate in it.

But a broad reading-class never developed in New Spain to take advantage of the easier written form, and hence there was no popular demand or use for books in the native languages. Accordingly, the Jesuits composed their linguistic materials not for a broad native reading public but for themselves and their fellow missionaries. With few exceptions, they did not translate Indian works into Spanish nor European works into the native languages. This is an easily observable historical fact. To explain the reason, and contrast Mexixo with other countries, peoples and cultures lies beyond the scope of this study, which is essentially one of cataloguing the native linguistic productions of the Mexican Jesuits.

Hence we can safely say that the linguistic materials we are going to list did not serve as a means of transmitting one or more cultures but only as tools to help the missionary in his arduous task of instructing the natives in the faith. All the natives or only the adults?

Spanish officials — from the king to his foreign ministers in the *Consejo de Indias* — vacillated in their policy of imposing the obligation of the exclusive use of Spanish, or of allowing the use of the native languages[15]. Thus, some laws ordered priests and royal officials to use

---

[13] See the quotations cited in the section indicated above, under note 11.

[14] See GARIBAY, *Historia* I 11-15 and II 19-20. Not even Lorenzana's opposition to (oral) Náhuatl succeeded in eradicating the *lingua franca* of New Spain.

[15] I have discussed the pertinent legislation and the constant practice in *The Language Problem* (full title above, note 3). To the very time of the expulsion, most Jesuits insisted on preaching to native adults in their native languages. See excellent text in ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XV 65-66.

only Spanish. Other laws provided for and promoted university chairs so that priests could learn the languages of their charges, and imposed on missionaries, *doctrineros* and parish priests the obligation of instructing them in their own language. As a matter of fact, apostolic workers followed a «*via media*»: they learned the native languages in order to administer the sacraments and to impart instruction in the faith to the adults, but did teach the children Spanish and in Spanish. The young readily learned the new language, and the old were not burdened with a double load: learning about a new and complicated religion and its strange ritual in a new and difficult language[16].

It may not be inappropriate for the author of this article, who was Father Batllori's first assistant in directing the publication of AHSI, to contribute to this *Festschrift* a study on linguistics, inasmuch as the honoré wrote in the same field his first article for it, 20 (1951) 59-116: *El archivo lingüístico de Hervás en Roma y su reflejo en Wilhelm von Humboldt.*

List of Authors

1. **Agreda**, Antonio de

B. February 9, 1714, at Torijo, Spain; d. February 2, 1785, at Imola Italy. He entered the Society of Jesus in his native Province on August 2, 1735.

Before finishing his course of studies, his offer to work in the overseas missions was accepted. His earliest recorded presence in Mexico is in 1748, when he was making his tertianship in Puebla. In 1751 we find him working in the northern town of Chihuahua. From 1764 until the decree of expulsion, he was stationed at the Colegio de San Luis de la Paz, working among the Indians and in charge of the Sodality. Exiled and imprisoned at Puerto de Santa María, Spain, he wrote an extensive grammar and other materials to learn the difficult Otomí language, dedicating it on December 19, 1769 to the notorious Conde de Aranda. When released from prison, he continued on to Imola, Italy where he died more than fifteen years later.

The title reads: *Arte breve para aprender, con alguna facilidad, la dificultosa lengua otomí. Contiene algunas reglas, la doctrina, ministración de sacramentos, un vocabulario y otras cosas curiosas.* The original manuscript, 8° and 139 pp., is preserved in the library of Santiago, Chile. Sommervogel I 75, informs us: «Ce M.S. fait l'object d'une étude du Dr. L. Darapsky, datée de Santiago, 1er décembre 1887, insérée dans la *Libertad Electoral,* journal de San-

[16] Not to be forgotten is the fact that the rituals and manuals used in Mexico were often bilingual and trilingual; see the references given in *The Language Problem* 163, note 11.

tiago, et reproduite sur la couverture des livraison 3 et 4 des *Anales del Museo Michoacano* (Morelia, 1888)»[17].

2. **Aguila**, Vicente de

B. at Avila, Spain, in 1581 (month and day unknown); d. at Ahome, Sinaloa, Mexico, on March 5, 1641. He entered the Toledo Province on April 11, 1599. He sailed for Mexico in 1604, while still a theologian. The next year he was ordained a priest in Mexico City. He made his religious profession in the Sinaloan missions on January 1, 1616. His numerous linguistic materials, some in several native languages, were used not only by himself but also by other missionaires of the region. His detailed reports were summarized and incorporated into the histories of Pérez de Ribas and Alegre.

ZAMBRANO, *Diccionario* III 79-129, gives the most complete account (biobibliographical), and reproduces some of his reports in either condensed or complete form (1613). On p. 82, he lists Aguila's linguistic materials as follows: *Artes, Vocabularios, Libros de sermones y ejemplos, Catecismos breves y explicados, Exámenes de confesión, Advertencias,* y aun *Himnos para cantar en la iglesia.* Lecina dice que «Confesonario era en dos lenguas diversas». SOMMERVOGEL I 31, furnishes important details not found elsewhere: *Varios artes y bocabularios de diversos idiomas de los indios; Sermones en dichas lenguas; Doctrina cristiana en verso para uso de los indios.*[18].

3. **Aguirre**, Manuel

B. Hablitas, Pamplona, Spain on May 14, 1715; d. at Magdalena, Sonora, on September 25, 1768. Although born and raised in Spain, he entered the Society of Jesus at Tepotzotlán, Mexico, on July 18, 1735. After his studies he was sent to labor in the northern, mainly Sonoran, missions. The original sources record his presence for many years as missionary, superior and visitor, resident in Bacadéhuachi, Sonora, where the decree of expulsion found him in 1767. He did not get far on the road to exile, dying at Santa María Magdalena (today: Magdalena de Kino), Sonora, on September 25, 1768.

His rather extensive work was published under the title of *Doctrina christiana, pláticas doctrinales, traducidas en lengua ópata.* The book in 4°, contained, besides the preliminary pages and the index, 162 pages[19]. On October 26, 1761, two eminent fellow missionaries had approved the work[20], which was printed in Mexico City (1765) by the Jesuit press of the Colegio de San Ildefon-

---

[17] The work *Luces del otomí,* which I list as anonymous (Miscellaneous A) has often been attributed to Agreda; cf. SOMMERVOGEL, loc. cit. and LECINA núm. 1211; URIARTE-LECINA I 37.

[18] Additional data in BERISTÁIN núm. 46; STREIT II 679; VIÑAZA num. 857.

[19] He has often been credited with the famous *Rudo Ensayo* (original title: *Descripción geográfica*). Its real author was the Jesuit Juan Nentuig (Nentwig). See A.F. PRADEAU, *Nentuig's «Description of Sonora».* Mid-America 35 (1953) 81-90; LECINA, núm. 1985.

[20] José Roldán and Juan Nentuig approved the work on October 26, 1761.

so[21]. Aguirre dedicated the work to the bishop of Durango, Pedro Tamarón y Romeral, «quien visitó en 1765 todas las misiones de su extenso obispado»[22]. Data on his life, work and writings in ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XV 51-55[23].

4. **Balthasar**, Johann Anton

B. April 10, 1697, at Lucerne Switzerland; d. April 23, 1763, at Mexico City. He entered the Venetian Province on October 27, 1712. After his novitiate, he made two years of literary studies at Piacenza and philosophy at the Collegio Romano, where his offer to work in the overseas missions was accepted. He sailed for Mexico in 1719; and, on his arrival, he began the study of theology at the Colegio Máximo in Mexico City, where he was ordained in 1723. He was first sent to the most difficult group of missions of San Andrés near Topia. He made his religious profession on August 15, 1730. He was the rector of the Colegio of San Gregorio de los Indios in Mexico City from 1737 to 1744. It was here, no doubt, that he wrote and preached sermons in Náhuatl. For the next two years he was the official visitor of all the Jesuit missions among the Indians, Lower California included. Not only did he compile detailed and accurate reports on the missions, but he also encouraged the other missionaires to keep more accurate records and to write up more fully the history of their missions. Not published are his *Sermones en lengua mexicana*. They were preserved in the Colegio de San Gregorio, where he had been rector. Their present whereabouts is unknown. A brief account of his life and work: E. BURRUS, *La obra cartográfica de la Provincia Mexicana,* 2 vols. (Madrid 1967) I 49-51. Excellent bibliographical data in URIARTE, núms. 125 3775 4076 5963 6008 6074: URIARTE-LECINA I 414-415[24].

5. **Barco**, Miguel del

B. on November 13, 1706, in Casas de Millán, diocese of Plasencia, Spain; d. on Octobre 24, 1790, in Bologna, Italy[25]. He entered the Society of Jesus,

---

[21] Precise information is furnished by MEDINA, *La imprenta de México* V 514; and VIÑANZA, *Lenguas* núm. 352.

[22] The entire report has since been published: P. TAMARÓN Y ROMERAL, *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya, 1765: Durango, Sinaloa, Sonora, Arizona, Nuevo México, Chihuahua y porciones de Texas,* ed. por V. Alessio Robles (Mexico City 1937).

[23] Additional information in BERISTÁIN, núm. 75; SOMMERVOGEL I 91.

[24] More data in SOMMERVOGEL I 854-855: below, under «Miscellaneous D, (2) c.»

[25] URIARTE-LECINA II 351 call him «Fernández del Barco, Miguel»; but place him under «Del Barco, Miguel» and credit him with the following linguistic materials: (a) *Carta del Sr. Barco, misionero de California sobre las lenguas de ésta, 1784;* (b) *Breve instrucción cristiana en el dialecto cochimí;* (c) *Pequeñísimo catecismo en el mismo.* Hervás furnishes precious details about these productions: «Ho avuta dall'Exgesuita Sig. D. Michele del Barco una breve istruzione cristiana nel dialetto cochimí, che si parlava nelle missioni di S. Saverio e S. Giuseppe Comandú (ove egli era stato), colla traduzione letterale: e parimenti ho avuto un piccolissimo catechismo nel dialetto cochimí delle missioni S. Gertrude, S. Borgia e S. Maria, il quale metterò dopo l'estrazione. *Idea dell'universo* XXI 234-237».

May 18, 1728, at Villa García, Castile, Spain. He began his higher studies at the University of Salamanca, but before completing them, he was accepted for the Mexican missions. He set sail in 1735. After finishing his studies in Mexico City and Puebla, he set out for Lower California, where he worked for 31 years as missionary and highest superior. In 1741 he was in charge of San Javier with the dependent station of San Pablo. All reports from 1748 to 1755 repeat this same assignment adding that from 1748 to 1755 he was superior. The 1764 catalogue states that he was the mission rector. In 1768 he was exiled with all the other Peninsular Jesuits, reaching Spain on July 8, 1768. After a long, arbitrary and unjust imprisonment, he was deported to Bologna. Here he found the leisure to contribute to Hervás y Panduro's linguistic publications[26] and to compose a detailed history of the Peninsular missions to correct the VENEGAS-BURRIEL, *Noticia*. M. León-Portilla edited Barco's historical account, which includes linguistic (Cochimí) materials, under the title of *Historia natural y crónica de la Antigua California* (Mexico City 1973). Barco's linguistic materials are studied by L. DE HERVÁS Y PANDURO, *Catalogo delle lingue conosciute* (Cesena 1785) 81-83, and *Saggio pratico delle lingue* (Cesena 1787) 79-80 86 125 233-237; M.J. MIXCO, *Cochimí and Proto-Yuman: Lexical and Syntactic Evidence for a New Language Family in Lower California* (Salt Lake City 1978), especially pages 10-11 103-118.

6. **Basilio**, Tomás

B. in 1580, at Palermo, Sicily; d. May 25, 1654, in Sinaloan missions. He entered the Society of Jesus at Palermo in 1595. After finishing his studies, he sailed for Mexico in 1616. He proceeded to the Sinaloan missions, where he labored from 1617 until his death there in 1654. Contemporary records show him working among the Yaqui, Nebomes, Aibinos and Batucos, whose languages and dialects he learned to instruct them and compose the pertinent linguistic materials. He compiled various linguistic aids which he and other missionaries used in manuscript form. His grammar did not appear, and then only anonymously, until 1737: *Arte de la lengua cahita* (Mexico City). It was reprinted with a detailed study by E. Buelna in 1890, who attributed it to another Jesuit, Juan Bautista Velasco. SOMMERVOGEL III 1582 credited still another Jesuit, Diego Pablo González, with its authorship. STREIT, *Bibliotheca* II 683-684, attributes to him both the *Arte* and the *Cathecismo de la doctrina christiana traducido en la cahita* (a copy of each in the British Museum). MEDINA, *La imprenta en México* IV 440-441, who inspected a copy of the *Arte*, tells us that it is a book in 8° with «5 hojas preliminares» with 118 for the *Arte* proper and 26 leaves for the «vocabulario castellano-cahita». E.J. Burrus and F.

---

[26] Cf. below, under «Miscellaneous C, g.». The information for this article has been taken in great part from: M. DEL BARCO, S.J. *Historia natural y crítica de la Antigua California [Adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel Venegas]. Edición, estudio preliminar, notas y apéndices:* Miguel LEÓN-PORTILLA (Mexico City 1973). Of this Spanish original, two volumes have appeared in English (translated by Froylán Tiscareño): *The Natural History of Baja California* and *Ethnology and Linguistics of Baja California* (Los Angeles 1980, 1981).

Zubillaga publish two of Basilio's mission reports in *Misiones norteñas de la Compañía de Jesús* (Madrid 1982), Carta 6 and Apéndice II[27].

7. **Bonifaz**, Luis

B. in 1578, at Jaén, Spain; d. on February 3, 1644, at Valladolid (Morelia), Mexico. He entered the Society of Jesus in his native Andalusian Province on September 17, 1598. He sailed for Mexico in 1602. After working twenty years in the Sinaloan missions, he was appointed to key positions in the Province: master of novices at Tepotzotlán, rector of the Colegio Máximo, and twice Provincial (1634-1637, 1641-1644), dying in office during his visit of the Valladolid Colegio. Despite his intense activity, he found time to write several important works. During his second term as provincial he had the unpleasant task of dealing with the Palafox controversy. Numerous sources cite his *Arte de la lengua principal de Cinaloa*[28]. This was, of course, Cahita. Nothing is known about the present whereabouts of the work. Exhaustive biobibliographical data in ZAMBRANO, *Diccionario* IV 222-272.

8. **Carochi**, Horacio

B. at Florence, Italy, in 1579; d. in Mexico City on July 14, 1662. He entered the Society of Jesus in Rome on October 23, 1601. Having volunteered for the foreign missions, he sailed for Mexico in 1605 before completing his studies. After ordination he worked among the Mexican and Otomí Indians in urban areas for some thirty years. In 1609-1610 we find him at San Luis de la Paz. In 1614 and 1631, he was in Tepotzotlán, where he was also rector. In 1638 he was secretary (socius) to the provincial. He was the rector of the Colegio Máximo in 1645. He died at the age of 83 at the Professed House in Mexico City. Despite his busy schedule, he found time to write numerous important letters (several to Palafox) and to compose abundant linguistic materials. His extensive grammar was first published in 1645. It was adapted and republished many times. Under the entry of Paredes we discuss its revision and recent reedition. Published during his lifetime is his *Arte de la lengua mexicana* (Mexico City 1645). It is a detailed work in 4° of 132 folios. Among his unpublished linguistic materials are: (a) *Vocabulario copioso de la lengua mexicana;* (b) *Grammática de*

---

[27] On pages 38-42 and 312-324 respectively. URIARETE-LECINA I 445 attribute to him a work (manuscript) I do not find mentioned elsewhere: *Arte y Vocabulario de la lengua hiaqui, con un confesonario y plática en ella, y canciones sagradas.* «Hiaqui» stands for the more common «Yaqui».

[28] More information is furnished by: BERISTÁIN núm 481; FLORENCIA-OVIEDO 47-48; SOMMERVOGEL I 1724; VIÑAZA núm. 885. URIARTE-LECINA I 527-528 list a work of his I do not find mentioned by others: *Vocabulario Hispano-Hyaqui.* «Hyaqui» is a variant, of course, of «Yaqui». Since so little is known about the ancient Yaqui language, the discovery of this work and those of Basilio (see the preceding note) would be most important.

la lengua otomí; (c) *Vocabulario otomí;* (d) *Sermones en lengua mexicana*[29]. A detailed account of his life and work is furnished by ZAMBRANO, *Diccionario* IV 653-669[30].

9. **Castaño,** Bartolomé

B. Bartolomeu Castahno in 1601 at Santarem, Portugal; d. at Mexico City (Professed House) on December 21, 1672. Father Hernando de Villafañe, Mexican procurator, admitted him into the Society of Jesus at Madrid for the Mexican Province. He sailed with Villafañe's contingent and entered the novitiate at Tepotzotlán that same year. After finishing his studies in 1632, he proceeded to the Sinaloan missions. He succeeded his fellow countryman, Pedro Mendes, in caring for the Sisibotaris and Sahuaripas. He then went on to Sonora, the founder of whose missions he is rightly regarded. He made his religious profession on August 24, 1642. We find him at the important Sonoran center of Ures in 1648, and from 1659 until his death in 1672 at the Professed House in Mexico City.

His *Catecismo breve de lo que presisamente ha de saber el christiano* was published long before the second (and earliest extant) edition which appeared at Mexico City in 1744. There have been numerous subsequent editions, adaptations and condensations in various languages (Otomí, Tarascan, etc.). STREIT, *Bibliotheca* II 602-603, lists five editions of the *Catecismo breve* (Mexico City 1744-1856) in Mexican (Náhuatl) and Spanish; and two manuscripts: *Méthodo breve para confesar a un indio en idioma othomí,* and *Catecismo en idioma othomí.* Abundant bio-bibliographical information: Tomás de ESCALANTE S.J., *Breve noticia de la vida exemplar y dichosa muerte del venerable P. Bartolomé Castaño de la Compañía de Jesús (Mexico City 1679);* ZAMBRANO, *Diccionario* IV 750-765 [31].

10. **Castro,** Juan de Dios

B. in 1674, at Tepotzotlán, Mexico; d. in his native town on June 15, 1749. He entered the Society of Jesus at Tepotzotlán in 1691. On the completion of his

---

[29] URIARTE-LECINA II 120 (under B) give details of one of his linguistic works not found elsewhere. These authors are wrong, however, in thinking that he was the author of the well-known treatise *Camino del Cielo.* It was written by the Dominican Fray Martín de León and published at Mexico City in 1611. The Jesuit Juan de Tovar was the censor. As Viñaza points out, núm. 127: "Texto, solamente mexicano en unas partes y en otras mexicano-castellano".

[30] Additional data in BERISTÁIN núm. 656; MEDINA II 224-225; SOMMERVOGEL II 761-762; STREIT II 687-688; VIÑAZA nums. 187 327 334-345 448 890-892.

[31] More information can be found in BERISTÁIN núm. 710; MEDINA IV 543; SOMMERVOGEL II 823-824; VIÑAZA núms. 317 448 1029. A brief account of his work in Mexico in my article, *Jesuítas portugueses na Nova Espanha.* Brotéria 57 (1953) 561. URIARTE-LECINA II 156-157, furnish the most complete bibliography of him. Among numerous items they cite a Spanish-Huasteca *Doctrina christiana* with a *Noticia de la lengua huasteca,* by C. de Tapia Zenteno (Mexico City 1767); also a *Méthodo breve para confesar a un indio en idioma othomí* (no place or date). See also below, under number 34.

studies, he devoted the rest of his life, some forty years, to the religious instruction and betterment of the city Indians, mainly the Otomí of his native town, where he had entered the Order, and died some fifty-eight years later. He made his religious profession in 1711. Neither of his two recorded works saw publication: *Arte o gramática de la lengua otomí; Vocabulario de la lengua otomí.* BERISTÁIN, *Biblioteca* n. 754, observes: "Concluidos sus estudios, se entregó a la instrucción espiritual de los indios, en cuyo favor y el de los misioneros escribió con tanto trabajo como acierto". There follow the works listed above; they were formerly preserved in the library of the novitiate and Indian school (San Martín) of Tepotzotlán. ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XV 476-477 furnish a brief outline of his life and work [32]. The year of his birth (1763) as given by them is an obvious misprint.

11. **Chacón,** Tomás

B. at Grazelma, Málaga, Spain, in 1588; d. at Pátzcuaro, on May 1, 1649. While a parish priest in Málaga, he entered the Society of Jesus, on December 13, 1627, and left for Mexico the following year. He immediately began his ministry among the Tarascans (Michoacán), to whom he devoted the remaining twenty-one years of his life. The contemporary *Catalogs* regularly record him working among the Indians at Pátzcuaro, where he was also rector and died.

He is credited with three works: (1) *Relación de la missión de los tarascos (1648),* incorporated by Alegre in his *Historia; (2) Arte de la lengua tarasca;* (3) *Sermones en lengua tarasca.* The most complete biobibliographical account is furnished by F. ZAMBRANO, *Diccionario* VI 105-109 [33].

12. **Clavigero,** Francisco Javier

B. at Veracruz, Mexico on September 9, 1731; d. at Bologna, Italy, on April 2, 1787. He entered the Society of Jesus at Tepotzotlán on February 13, 1748. He taught rhetoric in the Jesuit College of Mexico City and philosophy in those of Valladolid (Morelia) and Guadalajara. Exiled to Italy in 1767, he won the esteem of scholars by his extensive learning and upright life. He attempted to bring up to date the history of pre-Columban Mexico. He also tried to furnish a more accurate and fuller account of the Jesuit apostolate in Lower California. He helped Hervás y Panduro in his linguistic publications, and compiled a Náhuatl dictionary with a set of concise grammatical rules.

His two historical works were published in the original languages and in translation. His dictionary-grammar was edited recently in both English and Spanish: *Rules of the Aztec Language: Classical Nahuatl Grammar.* A Translation by Arthur J.O. Anderson, with modifucations, of Francis Xavier

---

[32] See also: SOMMERVOGEL II 865; VIÑAZA núms. 893-894. No data in URIARTE-LECINA.

[33] More details in: BERISTÁIN núm. 791; SOMMERVOGEL II 1028; STREIT II 689; VINAZA núm. 906.

Clavigero's *Reglas de la lengua mexicana* (Salt Lake City 1973); Francisco Xavier CLAVIGERO, *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario.* Edición, introducción, paleografía y notas de Arthur J.O. Anderson. Prefacio de Miguel León-Portilla (Mexico City 1974). The linguistic help he furnished during his lifetime can be appreciated from L. de HERVÁS Y PANDURO, *Catalogo delle lingue* (Censena 1785) 72-84, *Saggio pratico delle lingue* (Cesena 1787) 67-80 122-123, and M. BATLLORI, *El archivo lingüístico de Hervás en Roma y su reflejo en Wilhelm von Humboldt,* in AHSI 20 (1951), especially 65, 67 and 80. The *Grammatica Messicana* in *Opp. NN. 342* 210-223v, of the ARSI, in the hand of Hervás y Panduro, is a condensed version of Clavigeros's *Reglas de la lengua mexicana.* A most exhaustive biobibliographical account of Clavigero is given by C. Ronan [34]. A brief outline of his life, with emphasis on his cartographical contributions: E.J. BURRUS, *La obra cartográfica* (Madrid 1967) I 107-109 [35].

13. **Copart,** Juan Bautista

B. on April 21, 1643, at Tourcoing, Belgium; d. on June 2, 1711, at Tepotzotlán, Mexico. He entered the Gallo-Belgian Province on September 30, 1662. His offer to work in the overseas missions was accepted after the completion of his studies and the making of his religious profession. He arrived in Mexico City on October 15, 1678 in the expedition of Father Juan de Monroy. When Father Antonio Suárez, appointed to the Atondo-Kino expedition to Lower California, 1683-1686, was unable to participate, Copart replaced him. During the years in the Peninsula, he compiled the grammar and dictionary in Cochimí which Salvatierra carried with him in 1697 to inaugurate his great work in Loreto. The sudden suspension of the enterprise affected Copart both physically and mentally. He went to work at the Sonoran mission of San Borja, but his health broke down before 1690 and he had to return to the Province. He worked for a while in the ministry of the Colegio Máximo of Mexico City; but soon he had to retire from all strenuous work in order to rest at Cuantepec, then at the Hacienda de Santa Lucía, and finally at Tepotzotlán, where he died on June 2, 1711. His linguistic materials, used by Salvatierra, are not known to be extant. STREIT, *Bibliotheca* II 680, records his *Doctrina Christiana en lingua cochimí,* MS [36].

14. **Díaz Pangua,** Diego

B. in 1572, at San Martín, Guadalajara, Mexico; d. at Mexico City, on

---

[34] The full title of his monograph: *Francisco Javier Clavigero S.J. (1731-1787), Figure of the Mexican Enlightenment: His Life and Works* (Rome 1977).

[35] BERISTÁIN núm. 827, says nothing about his linguistic productions. Ronan's work, cited in the previous note, furnishes on pp. 373-377 the most complete bibliography; cf. URIARTE-LECINA II 245-248. See also below, under "Miscellaneous D, e.".

[36] The biographical information for this article has been taken from the catalogs in ARSI; cf. also SOMMERVOGEL II 1406. URIARTE-LECINA II 261, under "Cohart", promise to bring the pertinent data under "Copart" but fail to do so.

April 25, 1631. He entered the Order at Tepotzotlán on February 18, 1590. After ordination in 1601 and teaching two courses of philosophy and theology in Puebla and Mexico City, he went to work in the missions of Parras. To promote his apostolate, he founded a school for the children of the Chichimecas, in which he employed native catechists. He compiled linguistic materials for his own use and that of his fellow workers. He made his Religious Profession on December 19, 1610. In 1617 he was working in Valladolid (Morelia); and from 1619 until his death in 1631 at the Casa Profesa in Mexico City.

STREIT, *Bibliotheca* II 693-694, designates his linguistic materials as follows: *Arte, Vocabulario y Catechismo en Chichimeca.* He notes that they remained in manuscript. The most complete account is furnished by ZAMBRANO, *Diccionario* VI 150-168 [37].

15. **Ducrue,** Benno

B. June 10, 1721, at Munich, Bavaria, Germany; d. March 30, 1779, in his native city. He entered the Upper Rhine Province of the Society of Jesus on September 28, 1738. After the completion of his studies and ordination to the priesthood, he set out on June 16, 1750, for Mexico. On arrival he continued to the Lower California missions, where he worked until the expulsion of 1767. On February 5, 1768 all the Peninsular missionaries set sail from Loreto for the Mexican mainland. They continued overland to Vera Cruz, where they reembarked on April 12, 1768, reaching Puerto de Santa María, near Cadiz, on July 9. Here they were all imprisoned until March 16, 1769, when Charles III, pressured by representatives of the foreign missionaries, released the California apostles. Ducrue returned to Munich, where he wrote, taught and carried on his priestly duties until his death, March 30, 1779.

A critical edition, taking into account the later French and German versions, of his Latin original, with an English translation, of his *Relatio Expulsionis* was published by E.J. BURRUS, *Ducrue's Account of the Expulsion of the Jesuits from California, 1767-1769* (Rome 1967). The volume contains all the other known writings of Ducrue, including his linguistic materials. Ducrue's list of "Cochimí Words and Phrases", published several times by Murr [38], is reproduced on pp. 136-139. A biobibliographical account of Ducrue is furnished by E.J. BURRUS, *op. cit.* M.J. MIXCO, *Cochimí and Proto-Yuman* (Salt Lake City 1978), studies Ducrue's linguistic materials [39].

---

[37] Additional data in: BERISTÁIN núm. 2299 (under "Pangua"); FLORENCIA-OVIEDO 102-104, where we are informed: "Aplicóse tanto a la lengua de los bárbaros que, en breve, compuso arte y vocabulario y un cathecismo de la doctrina christiana para que se valiesen de él los demás missioneros principiantes"; SOMMERVOGEL III 48; URIARTE-LECINA II 417-418 (under "Díaz de Pangua").

[38] Christoph Gottlieb VON MURR, *Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Litteratur,* zwölfter Theil (Nürnberg 1784).

[39] Most of the classical bibliographies have ignored Ducrue. An outline of his life (mainly from my edition of his writings) is given by ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XV 553-554. A good brief biobibliographical notice in SOMMERVOGEL III 253-254; repeated in

16. **Fábrega**, Lino José

B. on September 22, 1746, at Tegucigalpa, Honduras; d. May 20, 1797, at Victorchiana [40], Italy. He entered the Society of Jesus, an ordained diocesan priest, on April 12, 1766, at Tepotzotlán, Mexico, where he was just beginning his second year of formation when the decree of expulsion set him on the long road to exile. During his many years of banishment, he turned to a scientific study of an early Aztec codex in the archives of the Sacred Congregation of the Faith in Rome; he also contributed to Hervás y Panduro's linguistic publications.

He wrote a detailed commentary to the *Codice Borgiano-Messicano,* which was taken over by Lord Kingsborough for his *Mexican Antiquities* (London 1831). His work has been copied and translated by other scholars and has been the object of several studies: *Interpretación del Códice Borgiano.* Texto italiano con traducción española de A. Chavero y Francisco del Paso y Troncoso (Mexico City 1891); *Códice Borgiano.* Interpretación por el abate J.L. Fábrega, de la Compañía de Jesús, con un estudio sobre los dioses astrónomos de los antiguos mexicanos por A. Chavero (Mexico City 1900). Biobibliographical data in SOMMERVOGEL III 509-510 [41].

17. **Figueroa**, Jerónimo de

B. in Toluca, Mexico, about 1606; d. In Mexico City, on March 25, 1683. He joined the Society of Jesus in 1621. We find him working among the Tepehuanes and Tarahumares from 1632 on. He was destined to evangelize them during more than forty years. On returning to the Province from the northern missions, he was named rector of the Colegio Máximo and praepositus of the Casa Profesa, where he died in 1683.

ZAMBRANO, *Diccionario* IV 672-692, quotes from many of his mission reports. He is credited with the following unpublished linguistic materials: (a) *Arte y copioso Vocabulario de la lengua tepehuana y tarahumara;* (b) *Catecismo y Confesionario en tepehuana y tarahumara*[42]. ZAMBRANO, Ibid., furnishes abundant biobibliographical data.

18. **Font**, Juan de

B. on August 1, 1574, in Tarrasa, Catalonia, Spain; d. in Zape, among the Tepehuanes, on November 19, 1616. He entered the Society of Jesus in 1593,

---

Spanish by URIARTE-LECINA II 451-452. Ducrues' account of the expulsion was first published by VON MURR 217-267, followed by *Specimina linguae Californiae,* 268-274.

[40] Near Viterbo. The correct form of his name is "Fábrega" (in Catalan: "Fàbrega"), not "Fábregat".

[41] The most complete and accurate information is furnished by URIARTE-LECINA II 554-555, who also credit him with a map of New Spain. Additional data in: BERISTÁIN núm. *51 (= II 256-258); STREIT-ROMMERSKIRCHEN XXIV 309. Fábrega contributed to Hervás publications; cf. below, under «Miscellaneous C, e.»

[42] More information in BERISTÁIN núm 1158: FLORENCIA-OVIEDO 76-78, who wrote that Figueroa left autograph copies of his linguistic productions; SOMMERVOGEL III 728; VIÑANZA núms. 910-911.

and sailed for Mexico in 1599. On arrival he continued on immediately to the Tepehuán missions. In 1603 we find him among the Tarahumares. From 1604 until his violent death in 1616, he evangelized the Tepehuanes, but with seasonal ministry among the Tarahumares, Conchos and other tribes. He made his religious profession on July 26, 1606.

His mission reports have been used by Pérez de Ribas, Alegre and, in modern times, by Zambrano. His linguistic ability and productions are summarized by PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos III 223*[43]: «Tuvo el P. Fonte el don de aprender lenguas bárbaras y la tepehuana con tal propiedad que en hablar parecía uno de ellos. Compuso en ella *Arte y Vocabulario y un copioso Catecismo*, con que los padres que después se han seguido en esta misión han aprendido con facilidad y hecho mucho fruto en las almas». ZAMBRANO, *Diccionario* VIII 37-86, furnishes a lengthy account of Font, his work and his writings[44].

19. **Gilg**, Adam

B. December 29, 1653, at Rymarov, Moravia; d. among Seris, sometime between 1710 and 1714. He entered the Society of Jesus in his native land, September 30, 1670. His offer to two work in the missions was accepted after his religious profession on March 19, 1686. Early in 1687 he left for Mexico, and a few months later he was working among the Seris on the West Coast and Tiburón Island. He devoted all his years as a missionary to the most difficult Seri apostolate. His letters and reports display an exceptional knowledge of the geography and ethnology of the region and its strange people.

On October 8, 1687 he wrote a letter to a Jesuit in Prague about the Seris among whom he was working and included a map to illustrate its contents. In 1692 he drew a *Geographica Mappa* of Pimería Alta to illustrate a report from Santa María del Pópulo on the area. This map was reproduced in ABZ 144-145. The report, translated from Latin to German, was published in the *Welt-Bott,* number 53, pp. 75-82. C. DI PESO and D.S. MATSON, *The Seri Indians in 1692 as Described by Adamo Gilg S.J.,* reproduce the ABZ map and edit his letters and reports in an English translation[45]. Gilg is credited with a manuscript *Vocabulario de las lenguas eudeve, pima y seris.* Biographical and other data are furnished by E.J. Burrus, *La obra cartográfica* I 29-30, and II, number 17[46].

---

[43] Andrés Pérez de Ribas (1576-1655) was an outstanding missionary, administrator and historian in Mexico. There have been two editions of the work cited here: *Historia de los triumphos de nuestra santa fee* (Madrid 1645) and *Historia de los triunfos de nuestra santa fe,* 3 vols. (Mexico City 1944). The passage quoted in the text in on page 649 of the first edition.

[44] Additional data in: BERISTÁIN núm 1191; FLORENCIA-OVIEDO 196-197; STREIT II 695; VIÑAZA núm. 912. His name was also written «Fonte».

[45] The study appeared in Arizona and the West 7 (1965) 35-56.

[46] More information in: BERISTÁIN núm. 1309; SOMMERVOGEL III 1415.

20. **Gómez**, Francisco Javier

B. at Sella, Aragon, Spain, on March 25, 1701; d. at Bologna, on November 20, 1784. He entered the Society of Jesus on January 16, 1724. On completion of his studies, he went to Mérida, Yucatan, where we find him working among the Maya Indians of the region until the expulsion in 1767. Made a Spiritual Coadjutor in 1740, he was raised to a Professed of three vows, on August 15, 1772, in view of his exceptional knowledge of Maya. He contributed to Hervás y Panduro's *Idea dell'Universo* and other linguistic productions[47]. In this he was helped by a fellow Jesuit in exile, a native of Mérida, Father Domingo Rodríguez[48].

In order to assist Hervás y Panduro, he composed *Los elementos de la lengua maya.* Bibibliographical data in SOMMERVOGEL III 1557; ZELIS, *Catálogo,* 20-21 81 129.

21. **Gómez**, Hernán

B. about 1543 in Arcila, northern Africa; d. at San Luis de la Paz, on September 1, 1610. He came to New Spain in 1561, studied for the priesthood and was ordained in 1568. Because of his knowledge of Náhuatl and Otomí, the two languages used by the Indians of Tepotzotlán, he was appointed parish priest of the diocesan church there. He was admitted into the Society of Jesus on October 23, 1573. After a brief course of formation, he began his many years as apostle to the Indians and teacher of the Jesuits. The annual report sent to Rome on January 1, 1577, designates him as one of the two most eminent linguists of the Province. To his mastery of the two main native languages, he soon added a third: Mazagua. His exceptional apostolate of 35 years came to a close with his death in San Luis de la Paz in 1610.

STREIT, *Bibliotheca* II 698, credits him with an *Arte de la lengua otomí.* Neither this grammar nor any of his other linguistic productions have survived. Abundant biobibliographical data in ZAMBRANO, *Diccionario* VII 260-273 [49].

22. **González,** Baltasar

B. at Apizcoa, Puebla, Mexico, on June 13, 1603; d. in Mexico City, on May 19, 1679. He entered the Order in 1624. After finishing his studies in 1634, he began his life's work among the urban Aztec-speaking Indians. For more than forty years contemporary documents record him as worker and rector of the Indian Colegio de San Gregorio, Mexico City, where he died in 1679. He made his

---

[47] Referred to below, under "Miscellaneous C, h." Cf. BATLLORI, 63 "Francisco Gomes', and 113 "Xavier Gómez". They are the same person.

[48] See SOMMERVOGEL III 1557: "Avec l'aide du P. Dominique Rodríguez, il composa les éléments de la langue Maya et les communiqua au P. Hervás, *Idea dell'universo* XVII 74".

[49] More details in: BERISTÁIN núm. 1543; SOMMERVOGEL III 1553.

religious profession on September 8, 1641. He was consulted regarding the language and was appointed censor of books in Náhuatl. Unlike most of the authors recorded in this list, Fr. González composed his works in a literary form of the language.

Besides the Spanish approbation he wrote for L. LASSO DE LA VEGA, *Huei tlamahuizoltica,* which includes the *Nican Mopohua* (Mexico City 1649) [50], he composed in Náhuatl *Historia de la aparición guadalupana* and an undetermined number of *Sermones* in the same language. A. NÚÑEZ DE MIRANDA, *Carta de edificación del P. Baltasar González,* fechada en México, el 13 de junio de 1679; and ZAMBRANO, *Diccionario* VI 298-328, furnish abundant biobibliographical data [51].

23. **González,** Diego Pablo

B. in Utrera, Seville, Spain, on January 25, 1619; d. in Puebla, sometime between 1755 and 1758. He entered the Society of Jesus on April 14, 1710, and came to Mexico during his studies. He was ordained in Mexico City on December 27, 1718. We find him at the Sinaloan mission of Tehueco in 1720. He made his religious profession on September 8, 1728. In 1729 he was the rector of San Ignacio, Sinaloa, where he continued evangelizing the natives until his return to the Province in 1744. He was attached as an apostolic worker to the Colegio del Espíritu Santo in Puebla from this date until his death.

While in the Sinaloan missions he compiled and published: *Manual para administrar a los indios del idioma cahita los santos sacramentos* (Mexico City 1737). The oft-cited *El método de hacer una buena confesión,* also in Cahita, forms part of the published manual. The best account of his life and apostolate is: ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XV 694 [52].

24. **Gravina,** Pedro

B. in Terme, Sicily, about 1576; d. in northern missions, on January 15, 1635. He entered the Society of Jesus as a priest in 1604. We find him already in 1606 working among the Xixime and Acaxee. He made his religious profession

---

[50] A handy modern edition (facsimile): *El Gran Acontecimiento: Historia de la Aparición de Ntra. Sra. de Guadalupe.* Publicada en México por el Bachiller Luis Lazo de la Vega en 1649, traducida al castellano por el Licenciado Primo Feliciano Velázquez (Mexico City 1926).

[51] More information furnished by Garibay; cf. below, under "Miscellaneous D (2), g." See also: BERISTÁIN núm. 1338; FLORENCIA-OVIEDO 115-116; SOMMERVOGEL III 1582; VIÑAZA núm. 192.

[52] Besides the *Manual* mentioned in this article, SOMMERVOGEL III 1582 and other authorities attributed to him the two published works I assigned to Tomás Basilio; later, however, SOMMERVOGEL VIII 1773-1774 corrected his opinion, recognizing Basilio as their author.

in 1615. He continued his missionary apostolate among the Indians of the North for nearly thirty years. He learned four native languages and composed aids for missionaries in two of them. He is credited with the following unpublished items: (a) *Arte y Vocabulario de la lengua acaxee;* (b) *Arte y Vocabulario de la lengua xixime.* A lengthy biobibliographical account of Gravina in: ZAMBRANO, *Diccionario* VII 361-382 [53].

25. **Guadalajara,** Tomás

B. about 1648, at Puebla, Mexico; d. January 16, 1720, at San Jerónimo Huejotitlán, Baja Tarahumara (Chihuahua). He entered the Society of Jesus at Tepotzotlán, on December 17, 1667. Already in 1674 he is working in the Tarahumara missions. In 1676 he inaugurates the mission of Tutuaca. He makes his religious profession on August 25, 1681. He establishes in 1708 the missions of Nobogame, Baborigame and Chinatú among the Tarahumares. He is best known for his founding of the important Colegio de Parral in 1685. He died on January 16, 1720 in nearby San Jerónimo Huejotitlán and was buried in its church.

His numerous reports on the missions and the Parral College he founded await publication. His one published work is: *Compendio del arte de la lengua de los tarahumares y guazapares* (Puebla 1683). Three publications furnish brief biobibliographical accounts: SOMMERVOGEL III 1897; P.M. DUNNE, *Early Jesuit Missions in Tarahumara* (Berkeley-Los Angeles 1948) 265, indexes his extraordinary apostolate; and ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XV 718-719, outline his life and apostolate [54].

26. **Guevara,** José María de

B. in 1679 in Mexico City; d. on July 9, 1725, at San Gregorio, Mexico City. He entered the Society of Jesus at Tepotzotlán in 1696. He was ordained a priest in February 25, 1704. All the rest of his life, he was at the Colegio de San Gregorio of Mexico City, working among the Indians of the city. Despite a crowded schedule of work, he wrote out his sermons to them in Náhuatl.

He is credited with an undetermined number of *Sermones mexicanos,* which for many years were preserved in the school's library. An outline of his life, work and writings is furnished by ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XV 730 [55].

27. **Gummersbach,** Juan

B. on December 11, 1691, at Cologne, Germany; d. at Colegio de San Gregorio, Mexico City, on March 25, 1736. He entered the Society of Jesus in his

---

[53] Additional data in: BERISTÁIN núm. 1372; FLORENCIA-OVIEDO 23-24; STREIT II 700.

[54] More information in: BERISTÁIN núm. 1385; FLORENCIA-OVIEDO 8; MEDINA, *La imprenta en la Puebla de los Angeles* 51-52; SOMMERVOGEL III 1897; VIÑAZA núm. 214 915.

[55] More data in: BERISTÁIN núm. 1420; SOMMERVOGEL III 1924; VIÑAZA núm. 1037.

native country on May 3, 1712. He went to Mexico in 1723. On finishing his studies, he was assigned to work with the urban Indians of the Capital, residing at San Andrés, San Gregorio and the Colegio Máximo. He became the unique translator of numerous important books into Náhuatl, thus making them accessible to Indian scholars and workers among the natives.

He translated into Náhuatl several of his own writings and those of other authors: (a) *De praestantia divinae gratiae;* (b) *De discrimine temporis et aeternitatis Ioannis Nieremburgii;* (c) *Exercitia S.P.N. Ignatii;* (d) *Veritates aeternae Caroli Rossignoli;* (e) *Discursus P. Ioannis Martínez de Parra;* (e) *Alii varii lecti sermones.* Brief biobibliographical accounts are furnished by SOMMERVOGEL III 1950-1951, and ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XV 732. Gummersbach's provincial J.A. Balthasar published a more complete life (25 pages) in *Carta de edificación* (Mexico City 1737) [56].

28. **Iragorri,** Juan Francisco

B. in Sierra de los Pinos, Guadalajara, Mexico, on July 12, 1728; d. on August 18, 1783, at Castel Madama, near Rome, Italy. He entered the Society of Jesus at Tepotzotlán on February 1, 1751. He was ordained a priest on October 1, 1758. In 1761 he was an apostolic worker of the Casa Profesa, Mexico City. In 1763 he acted as the tutor of the Mexican Viceroy's children. The following year he began to teach philosophy at the Colegio de San Ildefonso of Puebla. On February 2, 1765 he made his religious profession. The decree of expulsion found him on June 25, 1767 the minister of the Casa Profesa and the Province treasurer. He was forced to leave in his room the linguistic materials he had compiled and used in the urban ministry among the Indians. In 1768 he was the the treasurer of the exiled Jesuits in Bologna, Italy; and in 1772 he was helping the Provincial as his secretary (socius). In 1776 he went to reside in Rome.

He is credited with an unspecified number of *Vocabularios y diálogos mexicanos.* BERISTÁIN, *Biblioteca* núm. 1553, says that the manuscript was preserved in the University of Mexico. An outline of his life, work and writings is furnished by ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XV 775-776 [57].

29. **Loaiza,** Francisco

B. at Puebla, Mexico, on December 10, 1718; d. at an unnamed northern mission, on January 1, 1765. He entered the Society of Jesus at Tepotzotlán, on April 30, 1736. He was ordained a priest on September 23, 1747. After finishing tertianship two years later, he proceeded to the Sonoran missions where he worked until his death in 1765. He made his religious profession in 1754, and was named superior in 1764.

---

[56] Additional information in: MEDINA IV 441; SOMMERVOGEL III 1950-1951.

[57] More information furnished by: BERISTÁIN núm. 1553; J. A. MANEIRUS S.J., *De vitis aliquot mexicanorum aliorumque qui, sive virtute sive litteris, Mexici inprimis floruerunt,* 3 vols. (Bologna 1791-1792) II 253-284; SOMMERVOGEL IV 646; VIÑAZA núm. 1035.

His linguistic productions are not further specified: *Dos libros de differentes idiomas que se usan en la Provincia de Sonora.* Sources indicate that they were kept at the Sonoran mission of Yécora for the use of other missionaries. Campbell Pennington, who edited *Arte y vocabulario de la lengua dohema, heve o eudeve* (Mexico City 1981) from a manuscript in the New York Historical Society Library (New York City), believes that the work was compiled by a Jesuit missionary, possibly by a certain Baltasar Loaysa. A brief account of his life, work and writings is furnished by ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XVI 62-63 [58].

30. **Lombardo,** Natal

B. in Tropes, Calabria, Italy, in 1648; d. in Puebla, Mexico, on November 2, 1704. He entered the Society of Jesus in his native land in 1664. After the completion of his studies in 1675, he sailed for Mexico. Shortly after his arrival, he continued on to the Sonoran missions, where he worked for some twenty-eight years. He made his religious profession on August 15, 1680. Shortly before his death he retired to Puebla.

He is credited with three linguistic productions—one published and two unpublished: *Arte de la lengua tegüima* [59]*, vulgarmente llamada ópata.* Compuesta por el P. Natal Lombardo de la Compañía de Jesús y missionero de más de veinte y seis años en su Provincia de Sonora (Mexico City 1702). He also compiled: (a) *Vocabulario de la lengua tegüima;* (b) *Pláticas doctrinales en la lengua tegüima.* A brief outline of his life, work and writings is furnished by ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XVI 64 [60].

31. **Mercado.** Bernardo de

B. on December 18, 1685, at Guadalajara, Mexico; d. February 2, 1761, in the Sinaloan missions. Beginning with BERISTÁIN, *Biblioteca,* num. 1935, he has been wrongly called "Nicolás", who taught theology and may well have been the brother of our missionary. Bernardo entered the Society of Jesus at Tepotzotlán on May 24, 1700. After his studies he was sent to evangelize the Sinaloan natives, in whose homeland we find him working uninterruptedly for forty-four years (1714-1758), residing most of the time at Chicorato, dependent on the Colegio de Sinaloa. He made his religious profession in 1719.

BURRUS-ZUBILLAGA, *Misiones Mexicanas de la Compañía de Jesús,* published his most important extant mission report. He is best known for an *Arte de la lengua mexicana, según el dialecto que usan los indios de la costa del sur de*

---

[58] Additional information in: BERISTÁIN núm. 1706; SOMMERVOGEL IV 1879; VIÑAZA núm. 1040.
[59] In BERISTÁIN núm. 1715: "Tequima".
[60] More data furnished by: MEDINA III 336-337; SOMMERVOGEL IV 1929-1930; VIÑAZA núm. 247.

Sinaloa (unpublished). A brief biographical notice of Mercado is furnished by E.J. BURRUS and F. ZUBILLAGA 54-61 [61].

32. **Miranda,** Francisco

B. on June 20, 1720, at Tlalcomulco, in the archbishopric of Mexico City; d. in Bologna, Italy, on May 9, 1787. He entered the Society of Jesus at Tepotzotlán on March 24, 1740. After completing his studies in 1750, he devoted some ten years to the Otomí Indians in and near Tepotzotlán. He made his religious profession on August 15, 1757. Beginning in 1760, with residence at the Colegio de San Luis de la Paz, he worked among the Indians of the area. When the decree of expulsion reached him, he was still in this apostolate and was acting as the vicerector of the school. He died in exile nearly twenty years later.

His only known linguistic writings are a *Catecismo breve en lengua otomí* (Mexico City 1759). It is truly "breve": fourteen pages in octavo. A brief outline of his life, work and writing is furnished by ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XVI 156 [62].

33. **Ortega,** José

B. on April 15, 1700, at Tlaxcala, Mexico; d. in exile at Puerto de Santa María, Spain, on July 2, 1768. He entered the Society of Jesus at Tepotzotlán on April 23, 1717. He was ordained at Puebla on August 20, 1727. Two years later he was the official visitor of the newly established Nayarit missions. From 1730 until 1755 he was recorded as a missionary in Nayarit. He supplied data for the most important monograph on the region. From 1755 until the expulsion in 1767 he worked in various schools of the Province. He died in prison shortly after reaching Spain.

He furnished the data for the first part of *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en América Septentrional* (Barcelona 1754; Mexico City 1887 and 1944). He composed two most important linguistic works: *Doctrina cristiana, oraciones, confessionario, arte y vocabulario de la lengua cora* [63] (Mexico City 1729). The *Confessionario* was reedited under the title of *Manual que en la lengua cora dispuso el P. Ortega* (Mexico City 1732). His second linguistic work:

---

[61] J.J. DE EGUIARA Y EGUREN, Bibliotheca Mexicana (Mexico City 1755) 441 wrote "Hernando"; BERISTÁIN for some unknown reason changed this into "Nicolás. SOMMERVOGEL V 964, takes over Beristáin's inaccurate data and adds: "Le P. Clavigero, *Storia antica del Messico* IV 264, parle d'un P. *Bernard* Mercado, qui laissa en MS une grammaire mexicaine. Ces deux jésuites n'en font peut être qu'un". Beristáin also misled VINAZA núm. 1042. Even Garibay was a victim of his mistake: "El P. Nicolás Mercado dejó manuscrito un estudio de la lengua en la región de Sinaloa, así como sermones en ella" (*Historia* II 201).

[62] More information can be found in: BERISTÁIN núm. 1976; MEDINA V 371; SOMMERVOGEL V 1126-1127; VIÑAZA núm. 346.

[63] As used in Nayarit; cf. above, note 2.

Vocabulario en lengua castellana y cora (Mexico City 1732). A brief outline of his life and work is furnished by ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XVI 236-237. SOMMERVOGEL 1954-1955, lists his writings [64].

34. **Paredes,** Ignacio

B. on February 20, 1703, at San Juan de los Llanos, Puebla, Mexico; d. in Mexico City in 1762. He entered the Society of Jesus on December 20, 1722. He was ordained a priest in Mexico City on October 12, 1727. After finishing his studies about 1730, he was made superior of the Colegio de San Martín, Tepotzotlán, for Indian boys, a position he held for some fifteen years. He was then named rector of the Colegio de San Andrés in Mexico City; and finally for the last twelve years or so of his life, with residence in the Colegio de San Gregorio, also for Indian boys, Mexico City, he worked among the Náhuatl-speaking Indians of the capital. He found time to publish numerous books, with a marked preference for linguistic productions.

Here are some of his more important linguistic works: *Compendio del arte de la lengua mexicana del P. Horacio Carochi de la Compañía de Jesús,* dispuesto con brevedad, claridad y propriedad por el P. Ignacio Paredes de la misma Compañía (Mexico City 1750); a translation and adaptation of Ripalda's *Catecismo: Catecismo mexicano que contiene toda la doctrina christiana* (Mexico City 1758); *Promptuario manual mexicano* (Mexico City 1759); the 1750 edition of the *Compendio* was reworked into a new and enlarged edition of 1759, which, in turn was reiussed in facsimile form, also in Mexico City, in 1979; his *Catecismo* was used in: *Doctrina extractada de los catecismos mexicanos de los Padres Paredes, Carochi y Castaño...* por el pbro. capellán D. Juan R. Amaro (Mexico City 1840). An outline of his life and work in ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XVI 338-339 [65].

35. **Rinaldini,** Benito

B. June 15, 1695, at Brescia , Italy; d. July 6, 1764, in the Tarahumara missions of Mexico. He entered the Society of Jesus on December 7, 1712, in his

---

[64] Additional data in: BERISTÁIN núm. 2226; VIÑAZA núms. 290 298; ZELIS 30-31 114 156.

[65] More information furnished by: BERISTÁIN núm. 2312; SOMMERVOGEL VI 210-213; VIÑAZA núm. 327 341 344-345 402 448. For Garibay's evaluation, see below, under "Miscellaneous D (2), i." That Paredes had several copies at the disposal of interested persons of other linguistic materials besides his famous *Arte de la lengua mexicana* is clear from his own statements in the supplementary pages towards the end of the volume: "A petición de algunas personas a quienes debo atender y aun rendidamente obedecer, estoy disponiendo el tomo castellano de Pláticas y Sermones; que podrá mucho servir universalmente a todos y especialmente a los que tuvieren el tomo mexicano; y se dará a la pública luz quando se proporcionaren los medios necessarios para su impressión. Hallaráse assí este Arte, como el Catecismo y Sermones Mexicanos para todo el año, en los Colegios de San Gregorio de México y del Espíritu-Santo y San Ignacio de la Puebla, todos de la Compañía de Jesús".

native land. His offer to labor in the overseas missions was accepted before he had finished his studies, about 1718. He was ordained a priest in Mexico City on October 4, 1722. From about 1724 until his death, he worked among the northern Indians: the Tarahumares and Tepehuanes. He made his religious profession on August 15, 1730, among the Tepehuanes. In 1755 he was the rector of the school in Parral, Chihuahua. He died at the mission of San Ignacio de Coyoachic (Tarahumara).

He is the author of an *Arte de la lengua tepeguana, con vocabulario confessionario y cathecismo* (Mexico City 1743). On May 12, 1745, he wrote a report on the two Tepehuán missions: Navogame and Baburigame, edited by E.J. Burrus and F. Zubillaga, *Misiones Mexicanas de la Compañía de Jesús* (Madrid 1982) 196-201. Zambrano-Gutiérrez, *Diccionario* XVI 435, give a good autline of his life and work, but mistakenly call him «Rinaldi»[66].

36. **Rincón**, Antonio del

B. in Texcoco, Mexico, in 1555; d. near Puebla, in 1601. He entered the Society of Jesus, in the group of eight, at Tepotzotlán on August 25, 1573, less than a year after the arrival of the first Jesuits in New Spain. During his studies he instructed and preached to the Indians. He was ordained a priest in Tacubaya on November 25, 1583. He made his religious profession on January 19, 1592. He devoted his entire life as a Jesuit priest to the Náhuatl-speaking Indians in the Puebla area. He found time to compose a most useful and popular grammar of the language.

His grammar has appeared under slightly varying titles: *Arte mexicana* (Mexico City 1595); *Arte de la lengua mexicana* (Mexico City 1598); *Arte Mexicana* (Mexico City 1885). Zambrano, *Diccionario* XII 489-508, furnishes an extensive account of his life and work. Viñaza, *Lenguas indígenas de América*, núms. 88 93 652 lists his grammar[67].

37. **Roa**, Agustín

B. in Toluca, archbishopric of Mexico City, about 1650; d. as superior of Sinaloa, on December 1, 1724. He entered the Society of Jesus, at Tepotzotlán, on April 15, 1670. With the exception of a short period after 1696, when he was rector of the Colegio de Querétaro, he worked in the northern missions from 1681 until his death in 1724. He made his religious profession on February 2, 1689. He worked most of the time in the Tarahumara and Tepehuán missions. He was also superior of the Colegio de Parral (1690) and rector of the Colegio

---

[66] More data in: Beristáin núm. 2632; Medina IV 538-539; Sommervogel VI 1858-1859; Viñaza núms. 315 318. Eguiara y Eguren 413, seems to be the first to assign 1743 as the date of publication of his 1745 *Arte*, a date many others have copied who have not seen the book.

[67] More information in: Beristáin núm. 2634; Medina I 309-312; Sommervogel VI 1859.

de Sinaloa (1693) and of San Pablo (1723). He found time to compile linguistic aids for his own use and that of his fellow missionaries.

Contemporary sources credit him with an *Arte para aprender el idioma de los tarahumares,* which has remained in manuscript form. A brief outline of his life, work and writings is furnished by ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XVI 446-447[68].

38. **Sedelmayr,** Jacobo

B. on January 6, 1703, at Inhausen, Bavaria; d. February 12, 1779, at Aldea de Avila, Spain. He entered the Bavarian Province of the Society of Jesus on September 7, 1722. After finishing his studies, he sailed for Mexico in November of 1735 and reached Mexico at the beginning of 1736. He was assigned to the Pimería Alta mission of Tubutama, where he evangelized the natives for sixteen years. In 1744 he undertook the first of many distant explorations along the Gila River. In 1745 he descended to Mexico City to secure military, missionary and financial help for an apostolate farther north. Until the destructive Pima uprising in November of 1751, when he barely escaped with his life, he carried out several more explorations with the same purpose of finding more appropriate sites for new missions. His longest expedition was with Father Keller along the Gila and Colorado Rivers. His reports on these expeditions were used to compile the last part of the *Apostólicos afanes.* After thirty-one and a half years among the northern Indians, he was still busy at Matapé, Sonora, when the decree of expulsion reached him. Because of the vast distance from Vera Cruz, he was not able to sail for Spain until February of 1769. He died ten years later as a prisoner in a Spanish town.

He was the author of an unpublished *Vocabulario de la lengua pima.* Among published materials, beside the section of *Apostólicos afanes* already mentioned, are: F.M. DUNNE, *Jacobo Sedelmayr, Missionary, Frontierman, Explorer in Arizona and Sonora: Four Original Manuscript Narratives, 1744-1751* (Tucson 1955). Dunne furnishes the most complete biobibliographical data[69].

39. **Steffel,** Matías

B. on September 20, 1734, at Iglau, Moravia; d. in Czechoslovakia, after 1773. He entered the Society of Jesus in his native land on October 27, 1754.

---

[68] The information for this biographical notice has been drawn from the catalogs in the ARSI. Additional bibliographical data in: BERISTÁIN núm. 2658; Sommervogel VI 1886; VIÑAZA núm. 953.

[69] During his 1774 official visitation of the Jesuit Sonoran Missions, Father Juan Antonio Balthasar wrote to the Mexican Provincial, Cristóbal Escobar y Llamas: «En Tubutama, el P. Jacobo Sedelmayr sabe la lengua [pima] y tiene hechos repetidos vocabularios». The manuscript is in the Beinecke Library of Yale University, and it is being edited by Burrus and Zubillaga as Document XXIV of *Documentos sobre las misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús,* to be published by the University of Mexico. All authorities refer to his *Vocabulario de la lengua pina* (for *pima):* BERISTÁIN núm. 2878; SOMMERVOGEL VII 1041-1042; VIÑAZA núm. 1057.

Already in 1755 his offer to labor in the overseas missions was accepted and he was on his way to Mexico. On arrival he was sent to work in the Tarahumara missions. In 1764 he was attending to Tomóchic and at the time of the expulsion he was working in San Borja. In 1773, the latest extant notice, he was living in the Prague novitiate.

His Tarahumara dictionary was published twice: *Tarahumarishes Wörterbuch, nebst einigen Nachrichten von den Sitten und Gebräuchen der Tarahumaren in Neu-Biscaya in der Audiencia Guadalaxara im Vicekönigreiche Alt-Mexiko oder Neu-Spanien* (Brünn 1791). It was reprinted by C. von Murr, *Nachrichten von verschiedenen Ländern des Spanischen Amerika* (Halle 1809) 293-374. Biobibliographical data in Sommervogel VI 1527[70].

40. **Tovar,** Juan de

B. 1541 in Texcoco, Mexico; d. 1626 in Mexico City, he entered the Society of Jesus in Tepotzotlán in 1573, already an ordained priest and an official of the cathedral chapter in Mexico City. He heroically assisted the plague stricken in 1575. He devoted fifty-three years to ministry among the Indians of Tepotzotlán and vicinity, using to perfection Náhuatl, Otomí and Mazahua. He furnished important data to José de Acosta, the Jesuit Spanish historian and ethnologist, in Mexico en route from Peru to Spain, by letter and personally. He wrote numerous important works in Spanish and Náhuatl. He was named censor of several productions in Náhuatl.

Published works by Tovar: *Relación del origen de los indios que habitan en esta Nueva España, según sus historias*, edited and translated into French by J. Lafaye (Graz 1972); *Diálogos y Catecismo de la lengua española, traducidos al mexicano* (Mexico City 1573?), of which no extant copy is known. He wrote, but did not publish, a treatise on music, many sermons in Náhuatl, and an account of Our Lady of Guadalupe, also in Náhuatl. Biobibliographical account in Zambrano-Gutiérrez, *Diccionario* XIV 233-276[71].

41. **Vázquez,** Nicolás

B. in Mérida, Yucatan, Mexico, on September 7, 1716; d. in exile, at Ferrara, Italy, on January 6, 1785. He entered the Society of Jesus on July 18, 1739. His first ministry as a priest was that of teaching at San Ildefonso in Mexico City. In 1751 we find him at Pueblo Nuevo in the Piaxtla missions. He made his religious profession on August 15, 1754. In 1758 he was the rector of the Colegio de Tepotzotlán. He was the rector of the Colegio de San Francisco

[70] The biographical information for this article was obtained from the catalogs in the ARSI and Zelis 40-41 135.

[71] See my study, *Two Lost Mexican Books of the Sixteenth Century,* in HAHR 37 (1957) 330-339. Garibay has much to say about him; cf. below, under «Miscellaneous D (2), k.» Additional data (not all reliable) in: Beristáin núm. 3027; Sommervogel VIII 197-198; Viñaza núms. 61 68 127 158.

Javier in Puebla (1761) and of San Gregorio in Mexico City (1764). While carrying on apostolic work among the Indians of San Gregorio, he was ordered to leave the country. He lived in exile for some eighteen years.

He is credited with a volume in cuarto of *Sermones en idioma mexicano*, preserved in San Gregorio of Mexico City. A brief outline of his life, work and writings in: ZAMBRANO-GUTIERREZ, *Diccionario* XVI 623-624[72].

MISCELLANEOUS

Obviously, more than the forty-one Jesuits listed above produced works in a native language. To cite one example: from the coming of the Order to Mexico in 1572 to 1604, I identified 109 Jesuits (107 priests and 2 Brothers) who used a native language in the ministry; in 1604 alone, of the 119 priests in the Mexican Province, 64 were employing one or more Indian languages or dialects[73]. Undoubtedly, all had in their possession, for their use, linguistic materials, most of them written by themselves or their fellow Jesuits who worked with natives of the same language; but hardly anything of such a nature has come down to us. During the nearly two hundred years the Mexican Province existed, some thousand or more were using native languages in their ministry; most, if not all, of them made use of linguistic materials; again, most of them written by themselves or their fellow workers.

The reader interested in the topic we are discussing would, no doubt, like to possess a catalogue of native materials by Jesuits as complete as possible. To attain this end, it may prove helpful to add the following categories:

A. *Anonymous or Uncertain Works*
B. *Minor Contributions*
C. *Mexican Jesuit Contributions to Hervás y Panduro*
D. *A. M. Garibay's Indications*

This additional information may possibly help make our study the most complete in its field. Further, by eliminating several inveterate and widespread inaccuracies, it will strive to become a reliable reference tool.

---

[72] Most of the biographical data has been obtained from the catalogs in ARSI. Some additional information is furnished by BERISTÁIN núm. 3216; SOMMERVOGEL VIII 487-488. Cf. below, under «Miscellaneous D (2), 1.»

[73] Data taken from my article, *Pioneer Jesuit Apostles among the Indians of New Spain (1572-1604): Ignatian Principles put into Practice,* in AHSI 25 (1956) 574-597.

A. *Anonymous or Uncertain Works*

a. *Luces del otomí, o gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana, compuesta por un padre de la Compañía de Jesús...* Por el lic. Eustaquio Buelna... poseedor del manuscrito relativo (Mexico City 1893)[74].

b. *Une grammaire et une dictionnaire de la langue des Matagayos,* unpublished, attributed to Juan Antonio Araoz S.J. (1714-1784). All authorities take their data from HERVÁS, *Idea dell'Universo* XVII 32-33[75]. But, as the Matagayos were a Chaco tribe (in South America) and Father Araoz worked exclusively in Mexico, he could not have written the work[76].

c. Two works, *Sermones en la lengua mexicana del año 1617,* and *Vocabulario de la lengua abigira y la doctrina christiana,* both unpublished, are attributed to a non-existent Jesuit Lorenzo Suárez[77]. At no time was there a Jesuit in the Mexican Province by that name. The vital statistics assigned to him agree perfectly with those of Francisco Suárez S.J. (1596-1658), who may have composed the *Sermones en lengua mexicana*[78]. What the «Abigira» language could possibly be, I have no idea; inasmuch as such a language is nowhere recorded.

d. If the credit given to Juan Bautista Velasco (1564-1613) were deserving, he would have been one of the most eminent linguists and authors of the Mex-

---

[74] SOMMERVOGEL IX 1159, asks: «Ne serait-il pas du P. de Agreda?».

[75] Lorenzo HERVÁS Y PANDURO S.J., Idea dell'universo, che contiene la Storia della vita dell'uomo, elementi cosmografici, viaggio estatico al mondo planetario, e Storia della terra, 22 vols. (Cesena-Fuligno 1778-1792). I cite regularly vols. XVII *(Catalogo delle lingue conosciute)* and XXI *(Saggio pratico delle lingue),* which were also printed separately.

[76] Cf. VIÑAZA 369: «Mataguaya. Nación del Chaco, establecida entre los grados 21 y 24 de latitud y entre los 315 y 317 de longitud, confinante con los chiruguanos. La lengua Mataguaya era hablada por cuantas tribus componían dicha nación: la Mataguaya propiamente dicha, y los agoyas, etc.» Obviously, Viñzaza took his data from HERVÁS, *Saggio 32-33, «La lingua Mataguaya* parlasi da una nazione assai numerosa, e la più vile del Chaco, situata fra i gradi 21 e 24 de latitudine, fra 315 e 317 gradi di longitudine, confinante co' Chiriguani, e conociuta generalmente dagli Spagnuoli col nome *Matagayos* preso da quello che avea la Tribù che loro serve nella coltura della campagna, e commercia con loro. Le altre ne' tempi andati furono conosciute co' nomi di *Agoyas, Teutes, Tainoas* o *Tainuyes, Palomos, Oxotas, Tañis...* Tutte le tribù parlano uno stesso linguaggio con qualche piccola differenza, come dice il Sig. Ab. D. Giovanni Araoz dimorante in Faenza, il quale fu Missionario de' Mataguayi, ed ormai saranno 40 anni che fece una gramatica della loro lingua e un dizionario...» SOMMERVOGEL I 506, evidently confused two Jesuits of the same name: one who worked in Mexico, author of a *Certamen poético,* and the other, a missionary among the Chaco Indians and author of the *Matagayo* grammar.

[77] Several authorities speak about him, all misled by BERISTÁIN núm. 2972. They go several steps further, assigning him a *curriculum vitae* and other linguistic productions. Numerous details in: SOMMERVOGEL VII 1688; VIÑAZA núm. 148; ZAMBRANO-GUTIÉRREZ XIV 105-106, who list numerous autographed manuscripts by him. Garibay (see below, note 93 and its corresponding text) and M. Cuevas S.J., *Album Histórico Guadalupano del IV Centenario* (Mexico City 1930) 170, have high praise for him. They are all referring to Lorenzo Suárez, a non-Jesuit.

[78] Vital statistics furnished by them fit Francisco Suárez, whose Jesuit career I have followed in the catalogs of ARSI and other contemporary documents from his entrance into the Society in late 1616 to his death on December 1, 1658.

ican Province[79]. But there is no convincing evidence that any one of the works attributed to him was composed by him, as pointed out in the articles on Tomás Basilio and Diego Pablo González[80].

B. *Minor Contributions*

a. Eusebio Francisco Kino (1645-1711) compiled data on the Nebe language of southern Lower California, as he himself informs us: «I formed a vocabulary and a treatise or grammar of the more universal language, the Imona or Nebe of the Laymones or Güimes of Lower California»[81].

b. Father Domingo Rodríguez (1742-1792) is credited with having helped Francisco Javier Gómez, a fellow Jesuit exile in Italy, compile an outline of Mayan grammar. Both were contributors to Hervás publications[82].

c. Pedro Velasco (1581-1649) was one of the Merxican Province's outstanding missionaries, administrators and scholars. He is credited with a vague *Arte de una de las lenguas de Cinaloa,* unpublished[83]. This grammar was probably confused with one of the works attributed to Juan Bautista Velasco, who in turn was credited with Tomás Basilio's well-known work[84].

d. The Spanish Jesuit Hernando (Fernando) Villafañe (1556-1634), worked among the Guazave Indians of Sinaloa, and is credited with writing a grammar of their dialect: *Arte o gramática de la lengua guazave.* It remained unpublished; its present whereabouts is unknown[85].

According to DUNNE, *Black Robes in Lower California* 176: «Father Everard Maria Helen (*sic*), like Copart in Kino's time, added to his physical labors the intellectual task of composing a grammar of the Cochimí language which was planned to be an aid to future missionaries coming into the field». Nothing is known of the present whereabouts of Hellen's grammar.

Many of the contributors to Hervás publications could also fit into this category. To avoid needless repetition, I shall list them only once: under «C».

C. *Mexican Jesuit Contributions to Hervás y Panduro*

In compiling this list, I have been greatly helped by Father Batllori's study, *El archivo lingüístico de Hervás en Roma,* 112-114[86]. I shall also quote Hervás'

---

[79] He is not mentioned by Beristáin; many details of his life and writings are furnished by MEDINA IV 440-441; SOMMERVOGEL VIII 541.

[80] See above, under numbers 6 and 23 respectively.

[81] Data from my *Kino Reports to Headquarters* (Rome 1954) 114-115.

[82] See above, under article number 20.

[83] Cf. BERISTÁIN núm. 3254; SOMMERVOGEL VIII 541-542.

[84] Consult above, under article number 6.

[85] Information in: BERISTÁIN núm. 3317; SOMMERVOGEL VIII 764; STREIT II 734.

[86] Full title above, at the end of the Introduction. The pages referred to here (112-114) contain the list of «Colaboradores de Hervás».

Catalogo delle lingue conosciute (Cesena 1785) and *Saggio pratico delle lingue* (Cesena 1787)[87].

In several of his linguistic publications, Lorenzo Hervás y Panduro S.J. (1735-1809) turned to Mexican Jesuits for pertinent data, this was especially true for the publications we mentioned above. The Mexican Jesuits consulted personally were the exiles living in Italy. They had worked among various native groups either in the northern missions or in the urban centers of Mexico. Some had even learned to speak a native language — usually Náhuatl — before entering the Order. Where pertinent and available, printed books were consulted by him. This was particularly true of Pérez de Ribas' *Triumphos* and Clavigero's *Storia antica del Messico*[88]. Some of the Mexican Jesuits, such as Alegre, were consulted by him not for linguistic data in the strict sense of the term but for information of a more general cultural nature. Those consulted will be listed alphabetically by surname.

a. Francisco Javier Alegre (1729-1788). I edited two of his replies to Hervás in my article, *Francisco Javier Alegre,* AHSI 22 (1953) 501-502 and Plate II (facsimile)[89].

b. Blas Arriaga (1729-1801). According to URIARTE-LECINA I 322, he wrote two works: «*Biblioteca para misioneros de naciones gentiles;* and *Distinte spiegazioni delle parole dell'Orazione Domenicale.* Enviada al P. Hervás, que la incluyó en su *Idea dell'universo* XXI 116-118».

c. Pedro Cantón (1745-1833), first provincial of the restored Province of Mexico (1816-1821). See URIARTE-LECINA II 82-83 for additional data.

d. Manuel Colazo (1721-1792). Hervás quotes him several times: in the *Saggio delle lingue conosciute,* note (a) on page 73; in *Idea dell'universo,* according to both URIARTE-LECINA II 261-262 and BATLLORI. He is best known in Jesuit history for two important positions he held: official historian of the Mexican Province, immediate predecessor of Alegre, and assistant to the provincial. To judge from his analysis of Náhuatl for Hervás, he must have had an exceptional knowledge of the language.

e. José Lino Fábrega; we have dealt with him above, under number 16.

f. Eligio Antonio Fernández (1740-1818), companion of Andrés Cavo and executor of his will at his death in 1803[90]. Both Hervás and Batllori did not identify him further than «Eligio». He reported the death of Andrés Cavo. His writings are still preserved in the archives of the Roman Province. His linguistic contributions to Hervás had nothing to do with Mexican languages; cf. BATLLORI 102.

g. Miguel Fernández del Barco; also dealt with above, number 5 (Miguel del Barco).

---

[87] Cf. above, note 75.

[88] The editions of the *Triumphos* are indicated above, note 43; those of the *Storia antica* in RONAN 374-376.

[89] The full title of the article: *Francisco Javier Alegre, Historian of the Jesuits of New Spain (1729-1788).* AHSI 22 (1953) 439-509.

[90] Cf. my edition of Andrés CAVO, *Historia de México* (Mexico City 1949) 14: «El Padre Eligio Antonio Fernández escribe el 31 de mayo de 1804 al Padre Pichardo que "Cavo dejó su *Historia...* para que se pusiera en poder de esa imperial Ciudad de México" ».

h. Francisco Javier Gómez; see the article on him above, under number 20.

i. Juan Francisco López (1699-1783). ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XVI 70-71, furnish an outline of his life, work and productions; but were unaware that I had dealt with him in *La obra cartográfica* I 75-79 and reproduced his map several times.

j. Jaime Mateu (1734-1790). He had been a missionary in Tarahumara (Tónachi). In my article, *Mexican Historical Documents,* 139 note 20, I discuss his important writings, as yet unpublished [91]

k. Domingo Rodríguez; see above under "Miscellaneous, B, b."

l. Tomás Sandoval (1701-1776) helped Hervás with Otomí; see BATLLORI 67.

D. *A.M. Garibay's Indications*

Canon Angel María Garibay K. is the only authority, to my knowledge, who has attempted to *evaluate* the linguistic productions of the Mexican Jesuits. But even his critique, important as it is, touches only tangentially on the topic I am studying. Garibay was interested directly only in *literary* productions in *Náhuatl;* I am listing Jesuits of the Mexican Province and their linguistic writings in one or more non-Spanish languages. My scope is far wider than his, but not nearly as profound. Thus, Garibay is interested in the exceptional quality of Carochi's Náhuatl *Sermones* and studies them as literature; I merely list them as another native linguistic production of the Jesuit. Further, Garibay expressly excludes from his two volumes of *Historia de la Literatura Náhuatl* all linguistic aids or tools, which constitute the bulk of materials listed in my study. I list all the Náhuatl literary works referred to and analyzed by Garibay; but they form only a small part of the entire catalogue. It lies beyond my purpose and competency to attempt any critical evaluation like his.

Garibay's indications can be grouped around two headings: 1. *General Observations and Evalutations;* 2. *Evaluation of Individual Jesuits.*

1. *General Observations and Evaluations*

He recalls that the Jesuits were latecomers, after the Franciscans, Dominicans and Augustinians, to work among the Náhuatl and other Indians; «Más adelante — 1572 — vendrá un cuarto ejército. Ya está consolidada la cultura. Los jesuitas serán obreros de gloriosa fama, pero ya no de los orígenes. Hemos de tropezar, sin embargo, con nombres y personas que nos llenen de gloria, un Tovar, un Carochi, un González, un Acosta, serán de nuestro estudio meritorios y en él dejarán insigne huella... Los jesuitas, llegados tarde, no fueron remisos en la obra»[92].

He is fully aware of their important contributions to Náhuatl literature, despite the almost total destruction of their productions— «Los jesuitas, en su

---

[91] The complete title of the article: *Mexican Historical Documents in the Central Jesuit Archives.* Manuscripta 12 (1968) 133-161.

[92] Passages from GARIBAY II 12 and 164.

biblioteca de Tepotzotlán, lograron acumular tesoros que dispersó la expulsión de 1767. La mayor parte de sus manuscritos fue a dar al Colegio de San Gregorio, y de allí pasó a la Biblioteca Nacional, en donde se guardan hoy día. Allí podemos estudiar los Sermonarios de los PP. Nicolás Vázquez, en 1731-1740; Balthasar, por el 1697; Guevara, de 1725; Suárez, de 1617, y en letras de molde, el bellísimo del P. Paredes, Ignacio, dado a la prensa en 1759... Rica mina de conocimiento, no solamente de los modos de la lengua en pleno s. XVIII, sino de la mentalidad arriscada del culteranismo imperante en las letras castellanas y traspasado a la lengua mexicana»[93].

He recalls the importance of Tepotzotlán as a center for the study of the native languages and adds his own testimony to the account of the destruction that befell many of its treasures: «Llegados los jesuitas y después de un conato que no dio fruto en la región de Huitzquilucan, para aprender las lenguas de los indios, vino la fundación del Colegio de Tepotzotlán, que era como la cristalización de varios ensayos y el primario intento de la elevación de los indios por una adaptación de las altas ciencias a su alcance. Allí se aprendía de intento el otomí y el mazahua, su lengua hermana; al Colegio de Pátzcuaro dejaron la lengua tarasca y en el Colegio de México se estudiaba la lengua mexicana. Más tarde se concentró, con muy buen acuerdo, en Tepotzotlán. Allí se concentraron escritos valiosos de más de dos siglos, y de allí salieron, primero para el Colegio de San Gregorio, cuando el "extrañamiento"... más tarde pasaron algunos a la Biblioteca Nacional y fueron esparcidos a los cuatro vientos del mundo los restantes. Yo, que reúno estas notas, vi y gocé en el Seminario Conciliar, cuya Biblioteca fue víctima de las hordas de Calles, varios volúmenes de manuscritos en otomí, de la Biblioteca de Tepotzotlán, algunos tan dignos de atención por su contenido, como por su origen: de algunos puede afirmarse con certeza que eran de Carochi. Hoy todos han desaparecido, sin saber quién se los apropió, o acaso parecieron en el vandálico incendio de los restos de aquella biblioteca en los patios del Seminario»[94].

2. *Evaluation of Individual Jesuits*

In this section I shall list the Jesuits he takes up individually and then point out anonymous Náhuatl writings attributed, with more or less probability, to Mexican Jesuits.

a. José de Acosta (about 1539 to 1600). As I pointed out under Tovar (number 40), Acosta stopped over in Mexico City and consulted the Mexican Jesuit. Tovar's *Historia* made Acosta reflect and ask three key questions; these are analyzed by Garibay I, 11-15: «¿Qué certidumbre y autoridad tiene esta relación o historia? ¿Cómo pudieron los indios, sin escritura, pues no la usaron, conservar por tanto tiempo la memoria de tantas y tan variadas cosas? ¿Como puede creer que las oraciones o arengas que se refieron en esta historia — aquí

---

[93] Quoted from GARIBAY II 169. All the Jesuits mentioned here have been studied in the course of this article. He is referring to Lorenzo Suárez, misled by the inaccurate data of Beristáin; see above, under «Miscellaneous A, c.» Cf. also above, note 77.

[94] This important passage is taken from GARIBAY II 200.

agregaremos los poemas y largos relatos de carácter estético — las hayan hecho los antiguos retóricos que en ella se refieren, pues sin letras no parece posible conservar oraciones largas y en su género elegantes?».

b. Martín Alcocer (1708-1767). Garibay took his data from BERISTÁIN núm. 123; but, to judge from the misinformation he furnishes, he must have confused him with someone else: «Ya Alcocer en el s. XVII daba varios tratados doctrinales... Unos *Tratados Doctrinales* del P. Alcocer, que vio Beristáin en San Gregorio»[95].

c. Juan Antonio Balthasar (Baltazar); cf. above, under number 4. Garibay not only lists his manuscripts under the most important surviving treasures of the Mexican Jesuit linguists, but finds in them the highest literary qualities: «Dejó un volumen de Sermones manuscritos en mexicano, que forman en su totalidad el tomo CXXIII de los manuscritos de la Biblioteca Nacional de México. Están escritos de su puño y letra y se terminaron en mayo de 1735. Los predicó allí mismo en San Gregorio. Las mismas cualidades que alabamos en el *Promptuario* del P. Paredes hemos de celebrar aquí. Concisión, exactitud y un aire de elegancia no común hallamos en él. A él daría yo la paternidad del tomo CXXVIII, que lleva por inscripción *Consejos Místicos,* y que forman una serie amplia de pláticas y sermones de toda materia cristiana. Las características del estilo y la manera misma del pensamiento me inducen a pensar que estas amplias 949 páginas son, ciertamente, de mano de un jesuita y, muy probablemente, de este P. Baltazar»[96].

d. Horacio Carochi; cf. above, under number 8. Garibay reserves the highest praise for him. When he published Documento A in *Huehuetlatolli* he attributed its authorship to him. For Garibay, Carochi was «uno de los dos únicos que hasta la fecha han dado una *Gramática de la lengua náhuatl* cercana a lo que pide el rigor científico. Con Olmos forma la dualidad de conocedores de esta lengua que mejor nos han iluminado en sus secretos»[97]. On a short story in Náhuatl in t. CXVII in the same library, he observed: «En él puso mano casi con certeza el P. Carochi»[98]. Among the most precious treasures of the Biblioteca Nacional is: «Un *Compendio del Arte*, de Carochi, 1759», as compiled by Paredes[99]. According to Garibay, a series of literary works by a native Bachiller Bartolomé de Alva and dedicated to Carochi shows in what high esteem the Jesuit was held by the Mexican Indians themselves[100].

e. Francisco Javier Clavigero; see above, under number 12. Garibay finds useful Clavigero's «reflexiones tocantes al caracter de la lengua mexicana». His *Storia antica* is a source of important information regarding Mexican history. He evaluates Clavigero's opinion of Náhuatl poetry. He regards Clavigero's work as an «eco de un eco» in relation to Tovar's *Historia.* He is aware of the Jesuit's influence in Europe[101].

---

[94] This important passage is taken from GARIBAY II 200.
[95] From GARIBAY II 203. Obviously Alcocer did not belong to the XVII century.
[96] Quoted from GARIBAY II 202.
[97] Taken from GARIBAY I 440.
[98] Quoted from GARIBAY I 497.
[99] Taken from GARIBAY II 200.
[100] See GARIBAY II 340-343.
[101] Passages and data from GARIBAY I 17 43 77-79 160; II 49 307.

f. Francisco Florencia (1619-1695). In his *La Estrella de el Norte de México* (Mexico City 1688), he refers to some Náhuatl sources. Whether he could consult them in the original is uncertain. He wrote much on the history of his adopted land, but nowhere is he credited with the authorship of Indian materials.

g. Baltasar González; see above, under number 22. Garibay ranks his writings with those of Acosta, Carochi and Tovar[102]. He sums up his productions: «Al s. XVII pertenece el P. Baltazar González, que además de una *Historia de la Aparición Guandalupana*, hoy día no conocida, dejó Sermones manuscritos y fue un peritísimo conocedor del náhuatl»[103].

h. José María Guevara (1678-1724). Of his writings, Garibay observed: «Dejó un tomo de Sermones manuscritos que no he logrado identificar en el fondo náhuatl de la Biblioteca Nacional de México»[104].

i. Ignacio Paredes; see above, under number 34. Garibay has the highest praise for our author: «El P. Paredes, en 1758, da una versión del Ripalda y cierra prácticamente la serie de doctrinas que podrían examinarse en esta obra nuestra con su *Promptuario* de 1759, que es una de las más bellas muestras de la literatura didáctica religiosa y de lengua mexicana en su florecimiento ya en camino al ocaso»[105].

j. Jerónimo Ripalda (1535-1618), Spanish author of a most popular *Catecismo,* reprinted, adapted, abridged, translated and commented on countless times. He is of interest to Garibay because Paredes (and possibly earlier Jesuits in Mexico) translated his *Catechism* into Náhuatl[106].

k. Juan de Tovar; see above, under number 40. Although Garibay was unaware of several of Tovar's most important works, nonetheless he is the Jesuit to whom he gives most attention and the highest praise. I have already considered the questions asked of him by José de Acosta; Tovar's answers are carefully analyzed by Garibay[107]. He discusses at great length the relationship of Tovar's *Historia* with the *Códice Ramírez* and the *Crónica de Tezozómoc*[108]. He expresses the hope that more of Tovar's writings will come to light, as the recently identified *Calendario* and *Historia*[109]. A rather vaguely identified Guadalupan *relato* (account), which Garibay attributes to Tovar is no less than the primitive basis of the *Nican Mopohua,* published by Luis Lasso de la Vega (Mexico City 1649), and commonly attributed to Antonio Valeriano. Garibay promises to issue a special study to prove his revolutionay contention [110]. In the scientific study of Mexican antiquities, Garibay discovers various stages. Fray Andrés Olmos' research constitutes the first; that of Bernardino de Sahagun's,

---

[102] Opinion expressed by GARIBAY II 12.
[103] Quoted from GARIBAY II 201.
[104] *Ibidem.*
[105] Quoted from GARIBAY II 164.
[106] Data from GARIBAY II 164 and 181.
[107] In I 11-15.
[108] Discussed in II 49-50 275 307 311, etc.
[109] GARIBAY II 204, note 98 is referring to two works of Tovar, the second of which was published with a French translation in more recent times: G. KUBLER-C. GIBSON, *The Tovar Calendar.* Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences XI (1961); and J. LAFAYE, *Manuscrit Tovar: Origines et Croyances des Indiens du Mexique* (Graz 1972).
[110] Data from GARIBAY II 262-263.

the second. He credits the Mexican Jesuits in general and Tovar in particular with the third [111].

l. Nicolás Vázquez; cf. above, under number 41. Garibay lists his *Sermonarios* among the most important extant linguistic materials in the Biblioteca Nacional of Mexico City [112]. He gives more specific information about two of the manuscript volumes (CXIX and CXX): «Por algunas notas que hallo, en castellano todas, como explicativas de sus métodos y estudios, doy la autoridad de estos dos amplios repertorios al P. Nicolás Vázquez» [113].

Garibay, following the indications of other authorities and by personal research, was able to establish the Jesuit authorship of several manuscripts. Part of these materials, however, he had to leave anonymous or uncertain. I shall take over for the benefit of the interested reader the essential facts of his findings. In a few instances I shall be able to correct his conjectures. By his expert knowledge of Náhuatl, he was able to correct Cuevas' misunderstanding of the nature of the contents of one of the volumes [114]. In several instances, the Canon was misled by Beristáin's inaccurate information; these I have been able to rectify [115].

Garibay concludes his study of the Mexican Jesuit contribution by analyzing the contents of several miscellaneous volumes formerly preserved in the Colegio de San Gregorio and now in the Biblioteca Nacional of Mexico City: [116]

I have already referred to part of tomo CXVII, of 338 leaves, written most probably in the XVII century. The writing gives evidence of numerous hands; that of Tovar seems evident.

Tomo CXVIII, of 330 leaves, is similar to the preceding.

Tomo CXXXI, of 192 leaves, is likewise similar to it; but it has also several items in Otomí.

These same characteristics are also true of tomo CXXXIIbis with even more abundant Otomí materials. Garibay analyzes the volume to leaf 173. Carochi is one of the authors mentioned in the manuscript; also a Father Torres, whom Garibay failed to identify. He is undoubtedly Diego de Torres S.J. (1557-1633), author of a *Gramática de la lengua otomí* and an apostolic worker among several linguistic groups at the time of Carochi [117].

---

[111] Discussed by him II 272-275.

[112] In II 169.

[113] Quoted from II 202.

[114] He discusses Cuevas' misinterpretation in II 262-263. The text he has in mind is found in CUEVAS, *Album* 97-102.

[115] For example, data on José Guevara and Lorenzo (Francisco) Suárez.

[116] He discusses the theme in II 203-204.

[117] Cf. GARIBAY II 204. Abundant data concerning Diego de Torres: ZAMBRANO-GUTIÉRREZ, *Diccionario* XIV 177-186. Before leaving the Canon's indications on pertinent Mexican *Jesuitica,* a word about Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), who gathered many Mexican antiquities. He refers to Don Carlos with rather marked lack of enthusiasm as a witness to Náhuatl writings and culture, but not as a contributor. In fact, he did not discover any native work authored by him. In II 340, he observes: «Entre los clérigos seculares de aquel tiempo tenemos al famoso Sigüenza y Góngora, de quien no conozco obra alguna en náhuatl y por esta razón no incluyo en mi estudio». I may remind the reader that Don Carlos belonged to the Jesuit Order during his less «productive» years: he entered on May 17, 1660 and was dismissed on August 3, 1667. He pronounced the Jesuit vows that readmitted him into the Order on his deathbed, August 22, 1700. Cf. my study, *Sigüenza y Góngora's Efforts for Readmission into the Jesuit Order.* HAHR 33 (1953) 387-391.

It would take a lengthy volume to attempt to furnish a similar analysis of all the works, in the various native languages, listed in this study. It would also demand a wide linguistic and literary expertise hard, if not impossible, to find. Further, as the reader is aware, most of the productions catalogued here do not readily lend themselves to such an analysis because of their often unliterary nature. What I set out to accomplish I hope to have attained: the most accurate and complete list of Mexican Jesuit linguistic authors, their works and lives.

SUMARIO

Con este estudio — que abarca los años 1572-1814 — deseamos reseñar a todos los jesuitas de la provincia mexicana, autores de alguna obra indígena en Nueva España y sus escritos.

Durante su largo apostolado entre los indígenas emplearon y compusieron materiales de muy variada índole: artes o gramática, vocabularios o diccionarios, catecismos, sermones, rituales para la administración de sacramentos e instrucción de los indios, traducciones de libros religiosos, etc.

Numerosos fueron también los idiomas utilizados: náhuatl, otomí, tarasco y maya entre los indios ya convertidos antes de la llegada de los jesuitas. Entre los indígenas por convertir, necesitaron muchos más: cahita, tepehuán, tarahumara, guazapari, yaqui, mayo, cochimí, guaycura, cora, pima, pápago, ópata, etc. No pocos misioneros hubieron de aprender más de un idioma para atender a sus feligreses.

Sólo se ha publicado una pequeña parte de los materiales usados por los jesuitas; la mayor parte ha quedado inédita.

Después de reseñar a 41 autores con sus respectivas obras indígenas, agregamos la sección «Miscelánea», que contiene: 1) los escritos anónimos o inciertos; 2) las obras de menor importancia; 3) las aportaciónes de los jesuitas mexicanos a los escritos de Hervás y Panduro; 4) el catálogo de obras indígenas compilado por Garibay, con un análisis detallado.

A pesar de las *Leyes de Indias* que insistían en que los indios aprediesen el castellano, los misioneros jesuitas regularmente tuvieron que conocer todos los idiomas de sus feligreses y predicarles en ellos para comunicarles las verdades del Evangelio. La enseñanza a los niños indios se hacía en castellano, sobre todo en las escuelas ubicadas en las cabeceras de todas las misiones de la Compañía de Jesús.

Desde los primeros años del establecimiento de la provincia jesuítica novohispana, los generales de la Compañía obligaron a los jóvenes jesuitas a aprender idiomas indígenas, y este aprendizaje se iniciaba en el noviciado y se continuaba a lo largo de toda la formación jesuítica. Sólo los que lograban imponerse en uno o más idiomas, tenían derecho a pasar a una etapa superior.

Obviamente, no es éste el primer estudio lingüístico de esta índole; pero quiere ser el más completo y exacto, tanto en los datos biográficos de los misioneros, operarios de indios, como en las obras indígenas. Creemos haber consultado no sólo todas las obras impresas que tratan el tema, sino también los numerosos manuscritos conservados en varios archivos.

Reseñamos centenares de libros y manuscritos, aunque no nos ha sido posible analizarlos detalladamente uno por uno, como lo había hecho Garibay en escala mucho menor. Nuestro estudio quiere ser: 1) el catálogo más completo de los misioneros mexicanos que escribieron algo en un idioma indígena; 2) sus escritos editados e inéditos.

Hemos hecho lo posible para localizar este material indígena. Las obras impresas se hallan esparcidas en muchas bibliotecas, y la mayoría de los manuscritos conservados antes en San Martín (Tepotzotlán) y San Gregorio (ciudad de México) ha pasado a la biblioteca de la Universidad de México.

Con este estudio intentamos completar y corregir los estudios clásicos precedentes al nuestro: Beristáin, Icazbalceta, Streit, Sommervogel, Viñaza, Medina, Uriarte-Lecina, Garibay. Procuramos siempre documentar fundamentalmente nuestra discrepancia.

Acaso la aportación más valiosa de este estudio es la identificación de obras desconocidas o dudosas hasta la fecha. Además, a lo largo del artículo hemos podido rectificar no pocos datos suministrados por otros autores.

LIVRES RÉCENTS SUR LE BAROQUE EN POLOGNE ET EN RUSSIE BLANCHE.

JERZY PASZENDA S.I. - Kraków.

En 1980 a paru une grande synthèse de l'architecture polonaise du XVIIe siècle, époque où les Jésuites ont construit leurs églises les plus importantes[1].

Ce livre constitue la première partie du quatrième tome de la série «Histoire de l'art polonais» éditée par l'Institut de l'art de l'Académie polonaise des sciences. Le premier tome comprend les époques préromane et romane jusqu'à la moitié du XIIIe siècle. Il a paru en 1971 et fut l'oeuvre de trois auteurs. Les tomes suivants — gothique et renaissance — sont encore en chantier. Le baroque comprendra les tomes 4 et 5, il traitera des XVIIe et XVIIIe siècles. L'abondance de la matière a obligé à diviser le quatrième tome en deux parties: 1. Architecture; 2. peinture, sculpture et art appliqué. Une seule personne est en principe l'auteur de la première partie: Adam Miłobędzki; il est celui qui connaît le mieux actuellement l'architecture polonaise; il est l'auteur de *Esquisse de l'histoire de l'architecture en Pologne*, édit. 1962, 1968, 1978. Ancien professeur à l'Ecole Polytechnique de Varsovie, de 1954 à 1970, il enseigne actuellement à l'Université de Varsovie.

La tome I couvre le pays dans ses frontières du XVIIe siècle; en sont donc exclues la Silésie et la Poméranie occidentale. Dans les territoires de l'Est, on a seulement tenu compte des monuments dont les fondateurs ou les usagers étaient Polonais. Ainsi a-t-on passé sous silence les églises orthodoxes qui servaient généralement à la population russe. De même on a laissé de côté l'architecture du plein baroque de Vilno. Il s'est en effet développé indépendamment de l'art polonais avec une exception cependant, celle d'Antokol. Le projet de cette église a été en effet réalisé à Cracovie.

On n'a pas respecté les limites du siècle dans le cas de quelques églises de la fin du XVIe siècle, car elles ouvraient une nouvelle direction, celle d'une architecture qui devait se développer à l'époque suivante.

L'auteur voulait montrer le plus possible toute la variété de l'architecture polonaise, très diversifiée à cette époque. Aussi ne se limite-t-il pas aux oeuvres les plus célèbres, mais il tient compte aussi des constructions courantes, proches de l'art populaire. Il convient de classer l'énorme matériau de ces monuments en le divisant en périodes, régions et lignes selon le développement du style. L'auteur s'appuie en grande partie sur ses propres recherches, parce qu'un petit nombre de monuments seulement ont fait l'object d'un travail édité. Ainsi, sur les 26 congrégations de religieux alors en Pologne, on a étudié l'architecture des

---

[1] Adam MIŁOBĘDZKI, *Architektura polska XVII wieku. Wstęp oraz wybór i układ ilustracji:* Elżbieta GIEYSZTOR-MIŁOBĘDZKA. *Bibliografia:* Adam MAŁKIEWICZ. - Warszawa (Państwowe Wydawnictwo Naukowe) 1980, 4°, vol. I, 598 p., 11 gravures en couleur, 24 en blanc et noir, 168 dessins dans le texte. Résumé et relevé de dessins en anglais et en russe. Carte volante de la Pologne du XVIIe siècle. Vol. II, 502 p., 1323 photographies, trois index: personnes, objets et monuments, lieux.

Camaldules, des Capucins, des Carmes déchaux et partiellement des Jésuites. Malheureusement ce livre ne nous donne aucune documentatione scientifique. Beaucoup d'informations nouvelles sont présentées sans références à des sources précises. A vrai dire, des informations complètes étaient impossibles: il eut fallu un troisième tome. Cette lacune est partiellement comblée par une vaste liste d'ouvrages techniques très bien classés. De plus l'ordre très clair des chapitres, les index, spécialment celui des choses, et le groupement des illustrations permettent une meilleure exploitation des matériaux.

Le texte lui-même se divise en cinq parties: la première présente la toile de fond historique. On y décrit l'evolution de la construction dans son épanouissement, puis dans sa stagnation, le rôle des fondateurs et des mécènes, des architectes et des constructeurs, des traités et des livres de modèles puis les programmes types de la construction des églises, des palais, des maisons bourgeoises, des constructions militaires, de l'art des jardins et de l'architecture de circonstance. Les parties suivantes du livre décrivent à part la nouvelle ligne prise par la haute architecture et l'architecture courante, en général très traditionnelle, dont le style est très attardé. La ligne de la haute architecture est décrite plus ou moins chronologiquement: dans la IIe partie, début du baroque de 1600 à 1625, dans la IIIe partie, de 1625 à 1670, et dans la Ve partie de plein baroque, de 1670 à 1700. Le deuxième courant dont on a seulement séparé la période du début (dans la IIe partie) et tout ce qui en a été écrit sur les années 1625 à 1700 a été inséré de la façon la plus large, pour les régions prises sucessivement, dans la IV$_{e}$ partie. De plus, on a traité dans des annexes des problèmes spéciaux comme la décoration en stuc des voûtes, l'utilisation du marbre noir, les intérieurs des palais et des églises en bois.

Les illustrations sont classées autrement. Dans le premier volume, nous avons les monuments sur de vieilles gravures, de vieilles images et sur des dessins techniques: plans, monuments en coupe, carte en schéma. Dans le IIe volume, les photographies: elles forment trois groupes: 1. la haute architecture du baroque primaire; 2. l'architecture régionale; 3. le plein baroque. Les illustrations ont été classées pour faciliter les études comparatives. On y montre donc des formes de divers types, spécialement des détails: façades, portails, fenêtres, voûtes décorées et leur évolution, en plaçant les uns près des autres de nombreux monuments semblables avec leurs dates et leurs auteurs, dans la mesure possible. On a groupé aussi les églises les plus significatives des religieux; de même pour les châteaux, les maisons bourgeoises, etc.

Sur ce fond apparaît avec évidence la part importante des Jésuites. Le livre décrit ou mentionne 18 églises, trois collèges et 13 architectes. Dans la première partie, il est déjà par deux fois question des jésuites. Au chapitre «Théorie et modèles» sur cinq traités édités en Pologne, trois sont écrits par de Jésuites. On y décrit plus largement l'oeuvre de B. Wąsowski S.I., (Callitectonicorum seu de pulchro architecturae sacrae et civilis compendio collectorum liber unicus. Posnaniae 1678). L'auteur insiste sur le côté esthétique mais laisse de côté les problèmes techniques. Il se montre nettement partisan du baroque romain pittoresque. Il en est autrement de St. Solski S.I., qui est pratique. Il n'a fait paraître qu'un volume: «Architekt polski» (l'architecte polonais, Kraków 1960) décrivant les machines simples nécessaires dans la construction. W. Tylkowski S.I. dans le septième tome du manuel de physique (Pars septima physicae curiosae de sensu

et sensibili. Olivae 1681) parle de l'architecture comme art visuel. Il est par ailleurs partisan de Vitruve et de Wąsowski.

Au chapitre «programme et solutions types» Miłobędzki mentionne trois genres d'églises d'inspiration jésuite. Le premier est la basilique avec galeries construite dans les collèges jésuites du XVIe au XVIIIe. Le deuxième comporte une haute nef centrale et des chapelles basses au lieu de nefs latérales; il est appelé en Pologne «type Gesù». Il est rare chez les Jésuites (Cracovie, Vilno) mais plus fréquent chez les Carmes déchaux. Le troisième type est l'église où nef et chapelles latérales sont de même hauteur. Il apparaît après 1660 dans les régions de Varsovie et de Poznán, mais pas chez les Jésuites. On sait par ailleurs que la première église de ce genre fut construite à Dillingen (Bavière) par des Jésuites. On leur attribue aussi l'introduction en Pologne de la façade romaine, dite «paravent». On la voit pour la première fois à Nieśwież dans la version à cinq axes. Par ailleurs les Carmes en répandent une à trois axes.

L'auteur commence ses recherches sur le développement de l'architecture baroque à partir des églises construites par les Jésuites, aussi revient-il au XVIe siècle. Au chapitre «commencement du baroque» il ne présente que deux groupes: les premières constructions des Jésuites et l'architecture à la Cour de Sigismond III, auxquelles il joint les autres églises construites par les Jésuites. Dans le premier groupe, il mentionne les églises de Jaroslaw, St. Jean, 1582-1595, Lublin, 1586-1604. Vilno, St. Casimir 1604-1616, et il analyse plus longuement les églises de Nieśwież, 1586-1599, et de Kalisz, 1587-1595, les deux dernières de Bernardoni. En dépit de nombreuses différences, les églises de ce groupe ont des traits baroques communs: application du grand ordre, division des intérieurs en travées avec piliers, moulures brisées, ceintures de voûtes, enfin façades à paravent. L'auteur affirme que les constructions des Jésuites représentent le courant le plus cosmopolite et le plus avancé. Sans être encore du baroque, elles n'ont plus les traits du maniérisme.

L'église des Jésuites de Varsovie, 1609-1626, fait partie de l'architecture de cour. A côté de traits de style nettement baroque, elle possède encore l'espace maniériste avec la haute coupole au-dessus de l'abside, les décorations des voûtes typiquement polonaises (type de Lublin) et le pignon de la façade, divisée encore à la manière du gothique tardif.

Quant à l'église de St. Pierre et de St. Paul de Cracovie, 1597-1635, fondation du roi Sigismond III, elle est la plus parfaite et ne cède en rien aux constructions romaines de cette époque. Commencée avec les architectes jésuites Brizio et Bernardoni, achevée par l'architecte du roi G.B. Trevano, elle est une imitation de l'église du «Gesù», mais par le style, elle est plus proche de l'église de S. Andrea della Valle. Sa façade en pierre, est la meilleure de Pologne pour la première moitié du XVIIe siècle et supporte bien la comparaison avec les meilleures façades romaines de cette époque.

A l'époque suivante, les églises des Camaldules et des Carmes déchaux figurent dans les types d'avant-garde; elles manifestent les influences de l'Italie du Nord et de Rome. Quant aux Jésuites, ils continuent à développer la ligne lancée au XVIe siècle, aussi la mention de leurs églises se trouve-t-elle dans la IVe partie, concernant l'architecture régionale. Le territoire du Grand Duché de Lithuanie voit décerner une mention spéciale à deux grandes églises avec transept, coupole et façade à deux tours. L'église de Grodno se présente de la même façon que cel-

les de Nieśwież et de St. Casimir de Vilnius. Plusieurs fois reconstruite mais n'existant plus, l'église de Pinsk, 1635-1647, avait perdu ses formes primitives.

Les églises de la région de Lvov unissent les traditions locales à celles de l'Europe du Nord, avec des influences d'Italie apportées par les architectes jésuites Briano et Molli. On le voit bien dans l'église de Lvov, 1610-1636; elle possède des formes du nord: nefs élancées, voûtes en ogives, tours près du choeur, sur la façade une ornementation sculptée en pierre, à côté de formes baroques: basilique avec tribunes et de plus riches articulations de piliers.

Sur le modèle de l'église de Lvov, on a construit celle de Kamieniec Podolski, mais sans la finir. L'église de Łuck, commencée par Briano en 1617, fut reconstruite mais il est difficile d'en reconnaître les formes primitives. De même pour l'église de Przemyśl, 1626-1648. Briano en a établi le projet, et l'église a été reconstruite plus tard mais seulement dans la partie supérieure de sa façade. La dernière église de ce groupe est celle de Jarosław des Champs, commencée à la fin du XVII[e] siècle. On y retrouve nombre de traits caractéristiques de l'art traditionnel des corporations: absence de division de voûtes dans les travées, distinction entre pignon et façade, encadrements traditionnels des fenêtres. Lublin, Lvov, Przemyśl, Jaroslaw forment une ligne de développement qui n'atteint pas au plein baroque et demeure en retard sur les églises jésuites d'autres régions de Pologne.

Le plein baroque apparaît en Pologne aux environs de 1670 en deux genres parallèles différents. A Varsovie, c'est le baroque plutôt classique, nord européen, répandu par l'architecte le plus célèbre de cette période: le Hollandais Tielman van Gameren. Le région de Poznań tient par contre pour le baroque pittoresque de l'Italie. L'oeuvre la plus significative est l'église des Jésuites de Poznań. Commencée au milieu du XVII[e] siècle et finie en 1701, malgré des interruptions. B. Wąsowski en modifie le projet en 1676 en y ajoutant le transept (la coupole ne fut jamais construite), et d'énormes colonnes à l'intérieur de la nef comme à S. Maria in Campitelli; elles soutiennent un entablement brisé. Les voûtes en bois et les murs de la nef sont recouverts abondamment de stucage. J. Catenazzi l'achève selon les plans de Wąsowski.

Le deuxième exemple de plein baroque est l'église jésuite de Święta Lipka, petit village de Prusse orientale où il n'y avait rien de baroque. Elle fut construite de 1687 à 1692, décorée et finie au XVIII[e] siècle. Composée comme une basilique à tribunes, typique des églises de collège jésuite. A l'intérieur, elle ressemble aux églises jésuites de Silésie, Nysa p.e. Par contre sa façade à grandes colonnes superposées est nettement dans la ligne de l'église d'Antokol de Vilnius, mais dans un baroque déjà plus dynamique et en clair-obscur. De 1700 à 1708, autour de l'église, on construisit des galeries avec aux angles des chapelles à coupole. C'était la première fois et la dernière aussi, que des Jésuites polonais en construisissent, mais ils le firent de façon parfaite. Elles serviront de modèle à plusieurs autres monuments du XVIII[e] siècle.

Commencées en 1695 et achevées au siècle suivant, les églises de Krasnyataw et de Piotrków appartiennent au baroque tardif.

L'étude des monuments construits par les Jésuites prend fin avec la description du collège de Toruń. Après sa reconstruction de 1699 a 1702, il est décoré à la façon des maisons bourgeoises, avec beaucoup de stucage sur la façade. Cette décoration ne nous est connue que d'après un dessin ancien car elle n'existe plus aujourd'hui.

De nombreuses illustrations complètent le texte. Dans le premier volume, il y en a 11 en couleur; l'une d'elles concerne les Jésuites. Elle représente l'intérieur de l'église de Poznań: murs rouges, stucage blanc et abondance de dorures. Dans les reproductions en noir et blanc, on voit la page de titre du traité de Solski, huit gravures du traité de Wąsowski, deux projets du recueil de plans de la Bibliothèque Nationale de Paris. De plus, on voit des églises jésuites sur cinq anciennes images de villes: Varsovie, Lublin, Lvov. Des dessins présentent des plans et des coupes de 9 églises jésuites, en tout 15 dessins, de plus un schéma de carte des provinces de Pologne et de Lithuanie. Une série de photos d'églises jésuites commence le deuxième volume. On présente 12 églises et 2 collèges sur 51 photographies dont 12 d'églises de Cracovie, 5 de Poznań et 5 de Varsovie.

Le livre de Miłobędzki présente un premier essai de synthèse de l'architecture en Pologne et montre l'influence des Jésuites sur le baroque polonais. Par deux fois, les Jésuites y ont introduit les dernières acquisitions du baroque romain: le premier baroque entre le XVIe et XVIIe siècle et le plein baroque du dernier quart du XVIIe siècle. Dans ces deux lignes, ils ont donné des oeuvres de valeur mondiale, comme les églises de St. Pierre et St. Paul de Cracovie et de St. Stanislas de Poznań. Dans la période intermédiaire (deuxième et troisième quart du XVIIe siècle) les églises des jésuites subissent l'influence des traditions locales spécialement dans les régions de Lublin et de Lvov. Elles unissent alors les formes italiennes et nordiques. La plus en retard stylistiquement est celle de Jarosław des Champs.

Il faut dire que les églises des Jésuites — comme d'ailleurs les monuments en Pologne — n'ont qu'un petit nombre de monographies: Lublin, Nieśwież, Cracovie, Poznań, Święta Lipka, Piotrków, Krasnystaw. D'autres n'ont pas même d'études historiques sur leur construction. Dans bien des cas, leur histoire est très embrouillée et il est très difficile d'en distinguer les formes primitives. L'histoire de la construction des églises postérieures, spécialement de la région de Lvov, peut être un peu différente de l'image qu'en présente le livre, mais les retouches seront de peu d'importance.

La suite de l'oeuvre sera le tome V de cette série; il comprendra l'architecture baroque du XVIIIe siècle. Le professeur Jerzy Kowalczyk de l'Université de Varsovie a entrepris ce travail, mais il faudra attendre plusieurs années avant d'en voir l'impression. Actuellement, il faut nous contenter d'une collection de rapports sur l'art de la première moitié du XVIIIe siècle. Il y a déjà 22 articles dans ce tome, mais 4 seulement nous intéressent[2].

L'exposé de Miłobędzki est la suite du livre pour les 25 années suivantes. Dans les 10 premières années du XVIIIe siècle, la guerre du nord, les destructions qui s'ensuivent et les épidémies sont causes de l'interruption des travaux. Après

---

[2] *Sztuka 1. poł. XVIII wieku.* Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Rzeszów, listopad 1978. — Warszawa (Państwowe Wydawnictwo Naukowe) 1981, 8°, 370 p. Concernant l'art jésuite: Adam MIŁOBĘDZKI, *Główne nurty i zjawiska w architekturze polskiej 1. ćw. XVIII w.* 61-66; Mariusz KARPOWICZ, *Uwagi o przemianach malarstwa i rzeźby polskiej w latach 1711-1740.* 95-113; Andrzej J. BARANOWSKI, *Barokowe kościoły halowe w Wielkopolsce.* 171-197; Andrzej STOGA, *Malarstwo ścienne na Warmii w XVIII w. i jego oddziaływanie.* 249-264.

1710 on voit dans l'architecture polonaise la direction fléchir vers le baroque tardif. Le courant de l'ancienne période vers le baroque classique de Tielman van Gameres n'a pratiquement plus de continuateur. Sur la scène arrive un nouveau groupe au goût différent. Complètement détruit, le pays pousse la plupart des gens à construire en bois, seules les personnes fortunées peuvent se permettre de construire en dur. Ce groupe de constructeurs est peu nombreux: le roi, quelques évêques et magnats, de riches couvents, spécialement les Cisterciens et les Paulins de Jasna Góra, les Jésuites aussi qui continuent de bâtir après avoir commencé à la fin du XVII[e] siècle. Ajoutons que la construction se déplace vers l'est, Russie Blanche où l'on ne bâtissait jusqu'alors qu'en bois. Au service de ces gens, il n'y avait qu'un petit nombre de personnes à faire des projets: Kacper Bażanka, Karol Bay, Pompeo Ferrari, Matthäus Daniel Pöppelmann, Jan Spazzio. Il se produisit une division entre dessinateurs et réalisateurs. Les maîtres de corporation descendirent au rang de maître-maçon. Commence alors l'influence du baroque tardif romain par l'Académie de St. Luc (Bażanka et Ferrari y firent leurs études), par de nombreuse gravures d'architecture et un peu plus tard par l'Autriche et la Silésie. Après 1725, apparaît l'influence française. L'architecture polonaise s'oriente vers le pittoresque et le dynamique. La construction des palais croît en nombre. Les architectes de la deuxième génération, Paweł Fontana et Karol Bay lancent avec un succès extraordinaire l'architecture sacrée de la période suivante.

L'auteur semble y voir la croissance du niveau intellectuel de la nouvelle génération du clergé, formé dans les séminaires de plus en plus nombreux et dans les collèges jésuites. C'est dans le premier quart du XVIII[e] siècle que dans les milieux jésuites grandit l'intérêt pour la théorie et la pratique de l'art. Il concerne l'architecture, la mise en scène et les nouveaux moyens artistiques comme la peinture illusioniste, les ensembles de colonnades d'autels, l'architecture de circonstance, spécialement funéraire. Le principal inspirateur est Andrea Pozzo dont le manuel aux riches illustrations «Perspectiva pictorum» était très répandu en Pologne. A cette même époque, les Jésuites font entrer irréversiblement les mathématiques qui comprennent l'architecture. L'auteur affirme que les Jésuites enseignaient au clergé de deuxième rang l'art et la façon de l'aborder.

A. Baranowski, nous présente les églises-halles du XVIII[e] siècle. Il constate qu'elles se trouvent au nord et à l'ouest de la Pologne. Il en distingue deux types. Il assigne au premier les églises à double et triple travées dont des piliers massifs séparent d'étroites nefs latérales et qui présentent souvent aussi une symétrie transversale. La première église de ce genre est celle des Jésuites à Chojnice projetée en 1718; elle a de plus des tribunes. Les constructions du deuxième groupe se trouvent aussi bien chez les Jésuites que chez les protestants. Les piliers sont minces, les nefs latérales plus larges, les intérieurs sont grands et le choeur n'existe pas comme tel. Telles sont les églises jésuites de S. Jean à Vilnius, reconstruite du gothique, du faubourg de Gdańsk 1747-1755; celle de Żuromin commencée par les Jésuites en 1760 et achevée par les Franciscains en 1778, de même l'église protestante de Toruń 1753-1756, actuellement desservie par les Jésuites. Ces églises à nefs de même hauteur étaient très répandues en Bohême et en Allemagne. L'auteur estime qu'il faut en chercher la cause chez les Jésuites. Ce sont eux qui lancent la série au commencement du XVII[e] siècle à Dillingen et à Neuburg, puis à Heidelberg au début du XVIII[e].

M. Karpowicz traite les changements qui surviennent dans la peinture et la sculpture. Déja dans la sculpture figurative, la fin du XVIIe siècle voit commencer lentement le processus qui rendra la draperie indépendante du corps, il atteindra son apogée dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, spécialement dans les milieux de Lvov et de Varsovie. Les plis de la draperie forment à eux seuls leur propre composition et cachent complètement l'anatomie. D'après l'auteur, c'est David Heel, sculpteur jésuite, qui développa ce processus. En 1721-1723, il sculpta trois figures qu'il plaça sous le crucifix gothique de l'autel principal de l'église Ste. Barbe de Cracovie. Grâce à la draperie, l'artiste a réuni en un seul bloc deux statues, élargi la troisième, sauvant ainsi la symétrie du groupe.

Dans la sculpture tombale, la statue des défunts est réduite au profit des statues allégoriques. Les statues des défunts entières ou à genoux ou couchées étaient courantes au XVIe siècle et dans la première moitié du XVIIe. Mais le tombeau de l'évêque A. Trzebicki dans l'église des Jésuites de St. Pierre et St. Paul à Cracovie ne présente que le buste entouré de figures allégoriques. Au XVIIIe siècle apparaît un nouveau genre de tombeau où l'image est un médaillon peint ou sculpté. Les exemples en sont deux tombeaux dans cette même église, de Brzechffa 1716 et de Branicki 1720-1726. Dans la dernière les médaillons sont soutenus par des «putti», et cela devient la règle dans la suite. Les changements survenant dans les traditions funéraires en sont la source. Au XVIIe siècle, à la tête du cercueil, on fixait au catafalque le portrait du défunt peint sur tôle. Au XVIIIe siècle le portrait en médaillon était tenu au-dessus du tombeau par des figures allégoriques.

Dans la peinture murale apparaissent trois nouveautés, dont le meilleur exemple nous est donné par l'église à Święta Lipka. La première est la «quadratura» ou architecture illusionistique. Elle était déjà connue en Pologne au XVIe siècle mais peu en usage; au XVIIIe siècle, elle devient un moyen privilégié d'expression. A Święta Lipka, 1723, la «quadratura» remplit pour la première fois toute la voûte de la nef. Un autre exemple: celle de Piotrków, peinte par Andrzej Ahorn, jésuite, 1741. La deuxième nouveauté dans la peinture des voûtes c'est le panorama: les statues ont les pieds vers le bas de la voûte et les têtes vers le milieu. On le voit pour la première fois dans l'église des Norbertines de Imbramowice, 1719, ensuite à Święta Lipka. La troisième est l'exhaussement de l'espace par peinture d'un étage à illusion architecturale ou mise en place de petites statues s'élevant très haut dans le ciel. On en a un exemple à Święta Lipka où l'on a surélevé la voûte de deux étages.

A. Stoga en arrive aux mêmes conclusions dans son article sur la peinture murale en Varmie. Elle n'eut qu'un peintre célèbre, Maciej Jan Maier dont l'oeuvre principale est la polychromie de Święta Lipka. C'est cette oeuvre que l'auteur étudie, soulignant sa haute classe et sa conception novatrice de la «quadratura» et du panorama. Par la suite, aucun peintre de cette région n'arrive è la hauteur de Maier.

A. Stoga traite ensuite une deuxième fois de la «quadratura» dans la peinture sur voûte mais il y englobe toute la Pologne[3].

---

[3] Andrzej STOGA, *Quadratura w malarstwie polskim XVIII w. Malowidła na sklepieniach.* Biuletyn Historii Sztuki 42 (1980) 365-376.

L'auteur explique les changements dans les décorations des voûtes en comparant deux exemples remarquables: l'église Ste Anne de Cracovie, 1695-1703, où peinture et stucage ne sont pas séparés, et Święta Lipka, 1722-1727, première «quadratura» sur voûte en Pologne. L'auteur voit dans ces deux exemples une ressemblance avec les églises jésuites de Rome: le Gesù et St. Ignace.

Il distingue quatre genres dans la quadratura peinte. Le genre A: l'emploi de l'illusion des étages réalisée parfaitement par A. Pozzo dans l'église St. Ignace. Chez les nombreux peintres polonais, le meilleur exemple est la fresque des PP. Piaristes, peinte par Fr. Eckstein à Cracovie. Le genre B. use du système «sangles», fictives ou réelles, elles divisent les voûtes en travées. Pour la première fois, Maier l'applique à Święta Lipka. Les sangles réelles avec des balustrades peintes donnent l'illusion de passerelles surplombant la nef. C'est à ce genre qu'appartient aussi la voûte de l'église des Jésuites de Jarosław, 1723 (actuellement dominicaine) et celle de Lublin 1757 (actuellement cathédrale). Le genre C: la coupole est vue de biais comme sur la gravure de A. Pozzo, utilisée pour la première fois à Święta Lipka, 1723. L'auteur croit quand même que les meilleurs exemples sont le trésor de la cathédrale de Lublin 1757 et la coupole de l'église de Szewna (construite par J. Karsznicki architecte jésuite) vers 1780. Le genre D: la coupole droite, vue d'en bas. Elle aussi apparaît pour la première fois à Święta Lipka. On en peignit de nombreuses par la suite, même chez les Jésuites à Chojnice 1742.

Vers la moitié du XVIIIe siècle, la «quadratura» rompt avec la véritable architecture, elle ne la prolonge plus mais souvent s'en sépare par une zone de nuages ou de décors. Le premier exemple est encore Święta Lipka où une coupole sort des murs et une autre repose sur des nuages.

Dans ce même tome du Bulletin de 1980, mais publié avec un an de retard, Vladas Drema, professeur à Vilnius, a fait paraître, basés sur documents d'archives, deux articles sur les artistes employés per les Jésuites. L'un d'eux, Jerzy Ertli a construit l'église de Święta Lipka[4].

On croyait qu'il était originaire de Silésie car les actes officiels de Vilno mentionnaient «Jerzy Ertli, originaire des terres d'empire appelées Biała (Blanche)». Mais lui-même de sa propre main est inscrit dans le livre de la Confrérie de St. Martin comme «gebürtig aus Tirol von Weissenbach am Beich unterm Schloss Ehrenberg», sur la rivière Lech, près de la ville de Reutte. On suppose que «Biała» est une abréviation de Weissenbach (Eau blanche). On ne connaît pas la date de sa naissance. En 1655, il est déjà premier maçon à Vilnius. En 1688, il appartient à la Confrérie de St. Martin de l'église St. Ignace des Jésuites où se rassemblaient les étrangers et spécialement les Allemands. Plus tard il loue une maison de l'Académie de Vilnius. En 1688, il conduit les travaux de Święta Lipka, mais ne les achève pas. Son contrat porte: «surpris par la mort, il n'a pu achever les travaux promis, c'est pourquoi il n'en a pas perçu le montant». Son dernier paiement est daté du 25. VIII. 1692, aussi suppose-t-on qu'il mourut vers la fin de l'année. En fait, il n'était point mort car il revint à Vilnius où il fut trois ans président de la Confrérie de St. Martin. On a son testament du

---

[4] Vladas DREMA, *Jerzy Ertli - budowniczy wileński.* Biuletyn Historii Sztuki 42 (1980) nr 2, 141-144.

18.II.1687 et l'inventaire de ses biens mobiliers du 28.III.1697, après enterrement. En 1725, sa fille réclamait encore les arriérés pour ses travaux de Święta Lipka. On a pas encore expliqué pourquoi il n'avait pas achevé les travaux. L'auteur pense qu'Ertli n'était que maçon et non architecte-projeteur, car l'inventaire de ses biens mobiliers ne porte ni livre d'architecture, ni de mathématique, ni de l'outillage qu'aurait dû avoir un architecte.

Le deuxième article concerne les artistes de Vilno[5]. L'église de l'Académie de St. Jean de Vilnius, reconstruite après l'incendie de 1737, est le principal exemple du baroque de Vilnius. On ne connaissait pas l'auteur de cette reconstruction, on savait seulement que Jan Krzysztof Glaubitz en avait reconstruit la chapelle des orfèvres. Le professeur St. Lorentz a émis l'hypothèse que ce même architecte a pu reconstruire toute l'église. Mais le professeur M. Morelowski croit la chose impossible, car Glaubitz, luthérien, ne pouvait être employé par des jésuites. Il apparait maintenant que la chose était possible. Le professeur V. Drema a trouvé des documents portant que Glaubitz était conducteur de travaux et auteur du projet de reconstruction de l'église et du collège. Les Jésuites lui versèrent de fortes sommes annuelles et cela pendant des années.

Glaubitz disposait de sculpteurs comme aides habituels dans la construction des églises, p.e. pour Ste Catherine de Vilnius. Jan Hedel sculpta les 4 statues de la façade de l'église St. Jean et probablement aussi la grande série des statues des SS. Jean des autels letéraux: il y en avait au moins 17 paires, il en reste encore 12. Józef Woszczyński sculpta alors les grandes statues, de trois à quatre coudées, du maître autel. Pour le moment nous ne connaissons que deux jésuites qui aient travaillé à ces autels: le sculpteur Michał Schick et le stucateur Jakub Grym. On a encore trouvé dans les archives deux autre noms. On peut supposer que Glaubitz a aussi fait les projets de ce remarquable ensemble de l'autel.

L'Académie des Sciences de Moscou a fait paraître de 1969 a 1974 trois articles sur l'architecture jésuite en Russie Blanche[6].

Malgré ce grand retard, il vaut la peine de les présenter: ils apportent en effet de nouvelles connaissances sur l'histoire de la Compagnie dans un secteur jusqu'à présent pratiquement inconnu.

L'auteur a pu utiliser des archives entiérement inédites, car elles se trouvaient aux archives centrales de Moscou et de Léningrad. Ce sont des inventaires et des dessins d'édifices jésuites dressés lorsque survenaient des changements d'utilisateur ou dans les reconstructions de 1773-1865. A partir d'eux, l'auteur nous présente l'aspect des bâtiments, leurs plans et leurs emplacements en ville. Elle décrit ainsi 10 églises et collèges pour montrer le développement du baroque en Russie Blanche. Certes elle ne nous donne pas tous les collèges de jésuites mais seulement des exemples: fin du XVIe siècle, Nieśwież, moitié du XVIIe, Grodno, fin du XVIIe, Orsza et Mohilev, du XVIIIe Minsk, Brest, Jurevice, Połock, Vitebsk et en plus deux exemples de classique: l'église de Tchetchersk et

---

[5] ID. *Materiały do historii sztuki Wielkiego Księstwa Litewskiego. Jan Krzysztof Glaubicz, Jan Hedel, Jan Melich.* Biuletyn Historii Sztuki 42 (1980) nr 1, 63-75.

[6] Elena Dmitrievna KVITNICKAJA, *Kollegiumy Bielorussii XVII v.* Architekturnoje Nasledstvo / Etudes d'architecture / 18 (1969) 3-17; ID. *Bielorusskije kollegiumy XVIII v.* Ibid. 19 (1972) 12-26; ID. *Prijomy formirovanija torgovo-administrativnogo centra Vitebska v XVIII v.* Ibid. 22 (1974), sur les Jésuites 144-147.

l'école de Vitebsk. Sauf Tchetchersk, toutes les églises ont la forme de basiliques dont cinq avec coupole au-dessus du transept. Les descriptions de ces monuments, la reproduction des plans et des vues anciennes sont pour nous des documents inestimables. Les données historiques sont moins significatives: les dates de construction viennent de vieux écrits, en partie d'inventaires, elles sont incomplètes et parfois trés éloignées des dates inscrites dans l'histoire des collèges de ARSI, p.e. l'église de Grodno selon Kvitnickaja aurait été construite en 1650-1667, mais ARSI donne 1678-1705.

De grande valeur sont aussi les données de l'auteur sur l'importance des monuments jésuites dans le développement de l'architecture en Russie Blanche. Elles soulignent en particulier le rôle de l'église de Nieśwież; avec elle commence un nouveau style, et l'introduction d'un nouveau type d'église. Elle est la première à divers titres, surtout parce qu'elle est le premier monument baroque non seulement en Russie Blanche, mais aussi dans tout l'état. Jusqu'alors, la Russie Blanche ne connaissait que le gothique et la renaissance hollandaise. Elle est aussi la première par sa basilique à coupole, elle a encore contribué à la renaissance de la coupole dans les constructions d'églises orthodoxes. On y construisait déjà des coupoles au XIIIe siècle, mais la tradition s'éteignit et aux XVe et XVIe siècles on n'utilisait que la voûte en croix ou en étoile. Après Nieśwież, non seulement les églises catholiques mais les églises orthodoxes ont des coupoles en dur au-dessus du croisement. «L'union de l'ordonnancement traditionnel avec la forme nouvellement importée donna lieu à un nouveau genre de construction». L'église de Nieśwież fut aussi la première à être crépie entièrement à l'extérieur. Là aussi, on appliqua pour la première fois aux extérieurs la sculpture pleine en plaçant des statues dans les niches des façades. Son collège est le premier couvent construit en dur en Russie Blanche.

L'auteur suit, sur deux siècles, les changements survenant dans les emplacements des constructions des jésuites et les plans des collèges. A Nieśwież, l'église des Jésuites se trouvait au bord de la ville, à Grodno sur la place centrale de la ville. C'est depuis lors que l'on plaçait toujours les églises des jésuites face aux places des Marchés ou sur la rue principale. A Minsk et à Połock, ce qui est encore plus caractéristique, c'est qu'elle constitue l'axe de symétrie de la place. On change aussi l'ordonnancement des bâtiments du collège. A Nieśwież, il forme un quadrilatère fermé avec un cloître en arcades et un axe de symétrie bien marqué. Il est très loin derrière l'église. Au XVIIIe siècle les collèges constituent des ensembles ouverts et non symétriques, habituellement à côté des églises et bordant la rue sur une petite longueur: Grodno, Orsza. A Mohilev, le collège, l'école et la dépendance touchent la rue sur un petit côté de part et d'autre du grand cloître qui forme une cour d'honneur de palais. Plus tard on palcera tous les bâtiments les plus importants près de la place ou de la rue et non plus au fond de la proprieté. A Minsk et à Połock, les édifices sont symétriques aux deux côtes de l'église et sur un côté de la place.

Le baroque tardif a donné sur le territoire du Grand Duché de Lithuanie sa propre ligne, dit «baroque de Vilnius», remarquable par le pittoresque de la silhouette et la richesse des formes, surtout dans la sculpture et l'imitation du marbre, son apogée se situe en 1740-1760. Kwitnickaja dit que les églises des jésuites en Russie Blanche appartiennent à cette ligne mais que les bâtiments en constituent une branche plus modérée.

Les anciennes descriptions ne permettent pas de se représenter l'aspect des autels. L'auteur a trouvé un contrat pour le maître-autel de Grodno, lequel a été conservé sans grands changements jusqu'à maintenant. Il est exceptionallement compliqué, composé d'un grand nombre de colonnes en bois et de statues sur deux hauteurs. Le réalisateur en est le Maître Jan Schmidt de Reszel, connu en Pologne par de nombreaux travaux; il l'a construit de 1736 à 1738[7].

Kwitnickaja ne mentionne pas la reconstruction des églises baroques dans la période du néoclassicisme mais il semble que l'église de Połock au moins fut alors modernisée. Par contre elle décrit deux constructions tout à fait classiques: Tchetchersk, construite en dur de 1784 à 1786, en forme de rotonde avec une coupole en bois, et l'école de Vitebsk, qui a une salle avec coupole, comme toutes les gentilhommières de l'époque.

L'article de Kwitnickaja apporte de précieuses informations sur les églises peu connues et édifiées par les Jésuites (on n'a l'histoire des bâtiments que pour Nieśwież). Une très grande partie de ces édifices n'existe plus maintenant, et il est dommage qu'on n'ait pas de semblables matériaux pour d'autres collèges: p.e. Pińsk, Nowogrodek, Bobruisk, Faszczovka, Mścisław, dont nous ne savons rien.

L'importance de l'activité jésuite en Russie Blanche est exposée dans un manuel pour les étudiants en architecture publié en langue russe[8]. Le livre est bien édité en grand format / 20 × 26 cm /, sur papier blanc supérieur avec de nombreux dessins et photos. Il comprend toute l'histoire depuis les temps les plus lointains jusqu'au XXe siècle et réunit toutes les espèces de constructions en dur et en bois: urbanisme, bâtiments des villes, habitables et publics, château, palais et monuments sacrés de toutes confessions: orthodoxe, catholique, calviniste, uniate et juive. Comme cela se fait en Russie, on décrit l'architecture sacrée en fin de chapitre et la division en périodes est empruntée à l'histoire sociale économique. Ces périodes sont différentes de celles de l'Europe occidentale et les styles correspondent à d'autres siècles. Le livre a six chapitres, mais deux seulement nous intéressent: le IIIe: architecture au temps de la formation nationale de la Russie Blanche, du XIVe à la 1e moitié du XVIIe siècle. C'est la période où le gothique du XVIe siècle se mélange avec la renaissance hollandaise. C'est à cette époque que l'on voit fortifier beaucoup de châteaux et même des églises orthodoxes par des tours rondes et des galeries. L'église des Jésuites de Nieśwież, 1584-1593 est le premier exemple et unique échantillon du baroque à cette période. Même les églises construites à cette époque et celles fondées par Radziwiłł Sierotka lui-même sont encore du gothique. De même, un peu plus tard, l'église des Bernardins à Grodno, 1595-1678, est gothique avec des formes superposées de renaissance et de baroque. Le chapitre IV comprend la période féodale, la 2e. moitié du XVIIe siècle et le XVIIIe; il recouvre plus ou moins toute la période du baroque. Les architectures catholique et orthodoxe se développent parallèlement et exercent l'une sur l'autre une influence réciproque. Les églises de cette époque sont nombreuses et revêtent diverses formes. On trouve des églises à une nef ou des basiliques à trois nefs, des façades sans tour, à une tour ou à

---

[7] Maria KAŁAMAJSKA-SAED, *Ołtarz główny w Szczuczynie.* Biuletyn Historii Sztuki 39 (1977) nr 2, 192-204.

[8] V.A. ČANTURIJA, *Istorija architektury Biełorussii.* 2. édition corrigée et augmentée. — Minsk (Wyšejšaja Škoła) 1977, 320 p.

deux tours. De leur interaction résulte une similitude entre les basiliques catholiques à croix et à coupole et les églises orthodoxes à croix et à coupole. Les églises uniates ressemblent de plus en plus aux églises catholiques. Le baroque apporté par les architectes italiens s'unit aux traditions locales dont les traits sont une composition simple de l'espace jointe aux pittoresques silhouettes des parties supérieures des édifices.

L'auteur mentionne plus de dix constructions jésuites mais il n'en décrit que trois: Grodno, Połock et Pińsk. Ce sont de grandes basiliques en croix avec coupole, sauf à Pińsk, et façade à deux tours. Elles se trouvent au centre de la ville, près de la Grande Place et dominent la ville. Il montre l'évolution des collèges jésuites qui passent du genre couvent à celui de palais. A Nieśwież, le collège forme un carré fermé avec une cour intérieure à arcades. A Grodno, l'école et la pharmacie sont des édifices séparés. A Mohilew on a déjà un ensemble libre et des constructions à caractère profane. Le collège de Połock présente le plus vaste ensemble conventuel de Russie Blanche. Ses trois étages comprennent plus de cent pièces et salles. Outre l'église et les classes, il y a de nombreux ateliers, un grand internat, une pharmacie, une imprimerie, une librairie, une salle de théâtre, de physique, de chimie et une galerie de peintures. Le grand bloc de l'église et du collège domine les maisons de Połock où il occupe une grande surface au centre de la ville.

Un autre livre a paru tout récemment sur l'architecture en Russie Blanche[9]. Il est en langue de Russie Blanche et comprend plus de 500 articles destinés au dictionnaire encyplopédique en quatre tomes «Biełaruskaja SSR». Ces articles présentent de courtes informations historiques et la description des plus importants édifices de l'architecture et de l'urbanisme du XIIe au XXe siècle: palais, châteaux, monuments sacrés, gentilhommières, parcs et théâtres, et pour l'architecture récente, palais de la culture, administrations, rues et places. Ils sont classés par ordre alphabétique et non d'après les noms de lieux mais d'après celui des édifices. Quant aux constructions des Jésuites, ce sont celles qui se trouvent dans l'article de Kwitnickaja: églises et collèges de Brest, Grodno, Jurevice, Minsk, Mohilev, Nieśwież, Pińsk, Połock, Vitebsk; ainsi que l'église et collège de Mścisław et trois églises de village jadis propriétés des Jésuites: Kryvoszyn, Łučaj et Zamoście, la gentilhommière de Žodziški, autrefois collège. A Pinsk on ne décrit que le collège car l'église n'existe plus. Les Jésuites possédaient encore des églises à Bobruisk, Faszczovka, Koscienievicze, Novogrodek, Orsza, Słonim, Vołkovysk. S'il n'en est pas fait mention, c'est qu'elles n'existent certainement plus. Les brèves descriptions de ces articles permettent quand même de voir que presque toutes les églises des Jésuites étaint des basiliques à trois nefs, sauf une de village. Il y a 12 églises, dont 8 avec transept et quatre sans coupole. Elles sont toutes à façade a deux tours, sauf Nieśwież et Kryvoszyn. Bien que datées d'après les derniers écrits scientifiques, il arrive que les dates soient fausses, par exemple pour Grodno et Pinsk, faute d'avoir pu consulter les archives des Jésuites.

---

[9] *Architektura Biełarusi.* — Minsk (Biełaruskaja Savieckaja Encykłapedyja) 1982, 8°, 224 p. dont 18 dessins, de pages ronéotypées. (Encykłapedyčnaja Bibliatečka Biełaruś).

INDEX RERUM

PRINTED IN ITALY — Editrice Pisani S.n.c. — Isola Liri (FR)

ISSN 0037-8887

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932...

AICARDO = José Manuel AICARDO S.I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* 6 vol. Madrid 1919-1932.

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.

ASTRAIN = Antonio ASTRAIN S.I., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vol. Madrid 1902 (1912²)-1925.

BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941...

CORDARA = Iulius C. CORDARA S.I., *Historiae Societatis Iesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho.* 2 vol. Romae 1750-1859 (usque ad a. 1633).

DUHR = Bernhard DUHR S.I., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 vol. (II et IV duplicia). Freiburg im Breisgau, München-Regensburg, 1907-1928.

FG = Fondo Gesuitico, olim ad templum SS. Nominis Iesu, nunc in ARSI.

FOUQUERAY = Henri FOUQUERAY S.I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762).* 5 vol. Paris 1910-1925 (usque ad a. 1645).

HUGHES = Thomas HUGHES S.I., *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal.* 2 vol. textus et 2 documentorum. London-New York 1907-1917.

Institutum S.I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.

JOUVANCY = Josephus IUVENCIUS S.I., *Historiae Societatis Iesu pars quinta, tomus posterior, 1591-1616.* Romae 1710.

LEITE = Serafim LEITE S.I., *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vol. Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.* Matriti 1894-1925, Romae 1932... (MI = *Monumenta Ignatiana).*

ORLANDINI = Nicolaus ORLANDINUS S.I., *Historiae Societatis Jesu pars prima sive Ignatius.* Romae 1614.

PONCELET = Alfred PONCELET S.I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.* 2 vol. Bruxelles 1927 (usque ad a. 1640).

RODRIGUES = Francisco RODRIGUES S.I., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* 4 vol. duplicia. Porto 1931-1950.

SACCHINI = Franciscus SACCHINUS S.I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. Antuerpiae 1620 - Romae 1661.

SCADUTO = Mario SCADUTO S.I., *L'epoca di Giacomo Laínez. 1556-1565.* [I] *Il governo.* [II] *L'azione.* Roma 1964-1974 (= Storia della Compagnia di Gesù in Italia, III-IV).

SOMMERVOGEL = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Première partie: *Bibliographie,* par Augustin et Aloys DE BACKER ... Nouv. éd. par Carlos SOMMERVOGEL S.I. 10 vol. Paris 1890-1909. Quibus adde Ernest-M. RIVIÈRE S.I., *Corrections et additions,* 5 fasc. Toulouse 1911-1930. Reimpressio anastatica (I-X, XII) Louvain 1960.

TACCHI VENTURI = Pietro TACCHI VENTURI S.I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* 2 vol. duplicia. Roma 1910-1951 (I³, II/1² 1950; usque ad a. 1556).

URIARTE = José Eug. de URIARTE S.I., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española.* 5 vol. Madrid 1904-1917.

URIARTE-LECINA = José Eug. de URIARTE y Mariano LECINA S.I., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773.* 2 vol. Madrid 1925-1930 (usque ad verbum *Ferrusola).*

ANNO LIII. FASC. 106 IUL. - DEC. 1984

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE

VIA DEI PENITENZIERI, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1985: pro Italia Lit. 35.000, extra Italiam U.S. $ 30.00
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Arch. hist. S.I. - Via dei Penitenzieri, 20 - 00193 Roma, Italia - c/c 33329004
Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Vol. I-L (1932-1981)	Lit. 25.000 vel U.S. $ 20.00
« LI-LIII (1982-1984)	« 30.000 « « $ 30.00
Index Generalis:	
Vol. I-XX (1932-1951)	« 15.000 « « $ 10.00
« XXI-XXX (1952-1961)	« 20.000 « « $ 15.00

Pro integra collectione cum duplice Indice pretium deducetur 30%.

BIBLIOGRAPHICA

OPERUM SINGULORUM IUDICIA

JOSEF STIERLI. *Ignatius von Loyola. «Gott suchen in allen Dingen».* — Olten und Freiburg i. Br. (Walter-Verlag) [1981] 8° 234 p. (= Gotteserfahrung und Weg in die Welt).

Este libro forma parte de la colección que lleva por título: «Gotteserfahrung und Weg in die Welt», destinada a presentar la figura de algunos grandes escritores místicos. El subtítulo: «Gott suchen in allen Dingen» indica que el A. cree descubrir en la fórmula ignaciana «buscar a Dios en todas las cosas» el tema central del camino interior de san Ignacio. Investigar cuál fue la esencia de la mística del santo es el objeto de este libro, verdadero tratado de mística ignaciana. Se indagan las etapas de una evolución que se extiende desde el período de Manresa hasta el de Roma. Se analizan las estructuras: aspecto trinitario, cristológico, eclesiástico. Como elementos de juicio se consideran el libro de los Ejercios, las Constituciones de la Compañía, el epistolario ignaciano. Se analiza el concepto de devoción, que para Ignacio consistía en la facilidad de encontrar a Dios. Hombre de acción y de gobierno, Ignacio fue también un gran contemplativo. Para él la acción hundía sus raíces en la experiencia mística. Como la acción es un acto de servicio, la mística ignaciana es una mística de servicio. Ignacio puede considerarse como «el peregrino de la voluntad de Dios», que busca el camino para conformarse con los planes del Creador, en una actitud de «amor reverencial». Jesús es considerado como el centro del mundo y de la historia. El amor a Cristo le lleva al amor y al servicio de la Iglesia. De la Storta a Roma, de la Iglesia al Papa. Para Ignacio el Papa es el Vicario de Cristo en la tierra. De aquí el voto de especial obediencia al Papa que hacen los profesos de la Compañía. Este cuarto voto ha de ser considerado como un aspecto del servicio apostólico, dentro de la Iglesia. Servicio del mundo y ayuda del prójimo son una aplicación del empeño asumido con este voto.

Las antiguas órdenes mendicantes conservaron en sus estatutos algunas formas de la vida monacal: la obligación del coro, el hábito peculiar, las penitencias impuestas por regla. Ignacio renunció a todo ello, en cuanto se oponía a la movilidad y disponibilidad, esencial en la vocación jesuítica. De aquí que Ignacio fuese reacio también a la imposición, por regla, de un tiempo fijo para la oración. A los religiosos formados no les imponía más norma que la que a cada uno dictase la «discreta caritas». No debe olvidarse, con todo, que esta norma no se ha de interpretar en un sentido restrictivo. El jesuita puede dedicar a la oración el tiempo que le deja libre el servicio apostólico y la misión que le ha sido confiada, según su cargo. Ignacio dedicaba mucho tiempo a la oración formal y si alguna vez se opuso a las largas oraciones, fue cuando éstas dieron lugar a una tendencia deviacionista respecto al fin de la Compañía. Pero hay que evitar caer en el extremo contrario. Ignacio fue un

maestro de oración, y tanto en los Ejercicios como en los demás documentos que escribió nos dejó no una sino varias formas de hacer oración, válidas para todos los tiempos. Como hace notar el A. al principio de su libro, Ignacio es un santo actual, y actual es también su mensaje. Como intérprete del pensamiento ignaciano en materia de oración, dedica un amplio apartado al P. Jerónimo Nadal.

Roma. C. DE DALMASES S.I.

GIUSEPPE DE GENNARO. *Testo ⇆ Riforma. «Exercicios Espirituales» e «Cántico Espiritual»: metonimia e metafora nel sec. XVI.* Università degli Studi dell'Aquila. Facoltà di Magistero. — Napoli (Giannini) [1979], 8°, 207 p.

Bajo un título enigmático, no suficientemente aclarado por el subtítulo, De Gennaro se propone en este libro situar los Ejercicios de san Ignacio y el Cántico espiritual de de san Juan de la Cruz en el ámbito de la semiótica, más amplio, según él, que el de la semiología. Ya en la introducción a su traducción italiana de los Ejercicios (cf. AHSI 47, 1978, 254-257), había iniciado este análisis, siguiendo las huellas de Roland Barthes, pero con aportaciones personales. Ahora completa y amplía su estudio. En contra de la opinión generalizada de que san Ignacio fue un mal escritor, los partidarios del análisis estructuralista de los Ejercicios reivindican para estos la condición de obra literaria y para su autor la cualidad de verdadero escritor. La deficiencia y unilateralidad de los juicios han provenido de atender únicamente al aspecto lingüístico u ornamental del texto. Es preciso orientar el análisis hacia direcciones más acertadas. Ignacio no busca, diríamos que rehuye, los elementos de adorno. Pero, en cambio, crea signos comunicativos de lenguaje. Los Ejercicios no son un libro como los demás. No fueron escritos para ser leídos. San Ignacio distribuyó con gran parsimonia los 500 ejemplares que se imprimieron de la primera edición, en 1548. Son el fruto de una experiencia. Como habían «labrado» mucho en su misma alma, según la gráfica expresión de Polanco, él pensó que con ellos podría ayudar a otras personas. El que los da a otros debe, a su vez, haberlos experimentado anteriormente en sí mismo. Son un texto eminentemente comunicativo, que, para ser entendido, necesita de la intervención de un intérprete. Este debe limitarse a exponer los temas «con breve o sumaria declaración», porque lo que uno descubre por sí mismo «es de más gusto y fructo spiritual». Lo que importa es «sentir y gustar de las cosas internamente» [2].

El A. investiga minuciosamente los medios de que se sirve Ignacio para lograr su objetivo. Entre todos los tropos que emplea el santo, se fija en la metonimia. Uno de los medios más poderosos es el justo empleo de la memoria y de las demás facultades y sentidos del ejercitante. Ignacio quiere que todo el campo psíquico de su interlocutor quede completamente ocupado, en orden a conseguir su objetivo. Las normas (adiciones y reglas) que le da se encaminan a lograr el éxito que se pretende. Contribuye a lo mismo la trama perfecta con que están elaboradas todas las partes de los Ejercicios. No hay palabra que no vaya ordenada a un fin. Cada una tiene un poder evocador. La misma ausencia de artificio, dice el A., es aquí artificio. El ejercitante debe buscar y hallar. El director le ayuda en su trabajo, pero dejándole a él la decisión, manteniéndose en una

total imparcialidad. Sobre todo en el momento culminante de la elección.

En los Ejercicios todo está delimitado con precisión: la duración, que debe ser de un mes, la división en semanas, el número de los ejercicios o meditaciones diarias, la duración de una hora para cada una de éstas, sin acortarla. Pero, dentro de esta aparente constricción, se observa el máximo respeto hacia la conducta del ejercitante. La substancia se mantiene, pero la forma se puede modificar «según la subyecta materia». El A. compara acertadamente la armónica estructuración de todas las partes del texto ignaciano, a un castillo-fortaleza, cuyas partes están construidas concéntricamente. Todo tiene un carácter dinámico: se opone el orden al desorden, «el sumo capitán general de los buenos» al «caudillo de los enemigos» [138], el buen espíritu al malo, el ángel al demonio.

Los Ejercicios son un texto de reforma, en el sentido cristiano completo. De aquí el título de la obra, inteligible solamente para quien lo haya leído. Se encaminan a la consecución del fin del hombre, cifrado en el servicio de su Criador y Señor. Como meta suprema se propone en ellos la más perfecta imitación de Cristo pobre y humillado, tal como es presentado en la tercera manera de humildad [167]. La pobreza es aquí sinónimo de expropiación de todo aquello que el hombre estima como de más valor en la vida. Conducen a la práctica muerte del yo, para preferir el bien mejor, que es el don de Dios, un Dios que es amor.

Expresados con palabras llanas, éstos son algunos de los conceptos que el A. desarrolla con un lenguaje técnico y de difícil lectura para los no iniciados. Del libro se saca, entre otras, esta importante conclusión: los Ejercicios son un texto vivo, que mantiene toda su eficacia a través de los siglos, con garantías de validez también para el futuro.

Por brevedad nos hemos limitado a los Ejercicios, sin decir nada del otro texto que el A. considera: el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz, con sus puntos de contacto y de discrepancia con el libro ignaciano. Uno y otro son considerados como textos de reforma.

En resumen, tenemos un libro que abre nuevos horizontes en el estudio de los Ejercicios y del Cántico espiritual.

Roma. C. DE DALMASES S.I.

CÁNDIDO DE DALMASES [S.I.]. *El Padre Francisco de Borja.* — Madrid (Biblioteca de Autores Cristianos) 1983, 12°, XIII-241 p. (BAC popular, 57).

Lo mismo que la anterior biografía «El Padre Maestro Ignacio», también ésta ha preferido el autor que lleve el título del nombre con que el personaje solía ser conocido en vida: «el Padre Francisco de Borja». Para el P. Dalmases es un fruto madurado durante sus ya largos años de investigador en los orígenes de la Compañía. Borja había sido, después de S. Ignacio, su segundo centro de interés histórico. Había catalogado los escritos del santo, éditos e inéditos, en un valioso artículo de AHSI (1961) en colaboración con Gilmont. Había publicado algunos escritos inéditos, además de los tratados espirituales del mismo santo. Se había preocupado de aclarar varios aspectos de su historia y de su espiritualidad, y a él se deben los artículos biográficos sobre S. Francisco de Borja en varios diccionarios y enciclopedias.

Convencido Dalmases de que Borja es un santo «poco y mal conocido» hasta ahora, ha aprovechado varias ocasiones para completar su material histórico con datos de los Archivos (particularmente el Romano de la Compañía de Jesús y el de la Corona de Aragón de Barcelona) y con los estudios que han ido apareciendo estos años. Su intento no ha sido en esta obra agotar la materia. Aún queda por explorar. Y ha descartado, a propósito, algunos temas como el de Borja escritor ascético, «por haberlo tratado ya en otras ocasiones». Otros han tenido que ser resumidos, dadas las dimensiones y características de este libro, que siendo obra de un investigador tenía que hacerse accesible a un público muy amplio de lectores. Pero, en su carácter de biografía de conjunto, queda como la más seria y actualizada sobre san Francisco de Borja.

Dalmases se deja modelar por los hechos de la vida del personaje, permite que la personalidad del santo y su sentido para el lector, vayan formándose, evolucionando y completándose, a medida que avanza la historia. Procura no «tejer panegíricos, ni entrar en polémicas». El santo va apareciendo en su familia y a través de su ambiente: guerras de los comuneros, ataques berberiscos, corte de Carlos V, episodios del virreinato de Cataluña, contactos con los jesuitas, carteo con S. Ignacio, meses en Roma con él, apostolado en el país vasco, responsabilidad de la consolidación de la Compañía en España como Comisario, dificultades creadas por el edicto de la Inquisición de 1559 sobre sus obras escritas, su acción de gobierno en Roma y en la expansión misionera de la Compañía, su servicio al pontificado de S. Pio V. Pero toda esa vida queda iluminada particularmente con la penetración en su dinamismo interior, al que se dedica el cap. XI. El nos hace comprender mucho mejor el secreto de S. Francisco de Borja; nos sugiere sus dones místicos, su fidelidad y amor al espíritu de la Compañía y a su fundador, a través de los textos de su Diario Espiritual.

La redacción del libro es densa, pero clara. Se sigue con facilidad. Rica de datos históricos, confirmados con las referencias indispensables a pie de página. En cada una de las etapas de la vida de Borja se podrían añadir algunos datos, o episodios, que completarían más detalles de su figura; pero los expresados, sin agotar la materia, nos la dibujan con objetividad y realismo. No la deforman, a nuestro entender, en ningún sentido. Otras monografías actuales pueden confirmar o completar la interpretación de Dalmases con algunos puntos aquí no tratados o simplemente sugeridos, como su actuación con respecto al rezo de las letanías de comunidad o a las cárceles en la orden, el profundo conocimiento que tenía del Instituto de la Compañía, el impacto ignaciano en su alma aun antes de conocer directamente a S. Ignacio, la situación de su espíritu antes de aceptar el virreinato, etc.

Por la relevancia del personaje en la historia de España y en la de la Compañía de Jesús, y por los méritos de esta obra, bien merecería ser traducida, como lo ha sido ya la de S. Ignacio. El autor ha conseguido en ella su finalidad de presentar a S. Francisco de Borja de una manera correcta. Es importante que su esfuerzo llegue a divulgarse lo más posible.

Roma. M. RUIZ JURADO S.I.

BALTAZAR GRACIÁN. *Obras (Selección).* Estudio preliminar, edición y notas de MIGUEL BATLLORI. — Madrid (Taurus) 1983, 16°, 400 p. (=Temas de España, Sección «Clásicos», 122).

Esta última obra del P. M. Batllori sobre Gracián ofrece particular interés, por ser las paginas del «Estudio preliminar» (p. 7-13) un resumen definitivo de los trabajos que desde Schopenhauer, Coster, Romera Navarro, Batllori (uno de sus primeros estudios «La preparación de Gracián escritor, 1601-1635» vio la luz en Caracas el año 1951 y un trabajo muy específico sobre la formación de Gracián lo tenemos en *Vuit segles de cultura catalana a Europa,* Barcelona 1983, en el cual aparece «Gracián en l'ambient político-cultural de la Corona d'Aragó») han ilustrado la vida y la obra de este gran pensador y escritor del barroco europeo. Las páginas de esta antología, en la parte proemial, son en cierto sentido el desarrollo de los «Estudios», contenidos en *Gracián el barroco,* Roma 1958, en los capítulos: «La preparación...»; «La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús»; «La barroquización de la ''Ratio studiorum'' en las obras y en la mente de Gracián»; «Gracián y la retórica barroca en España» y «Revisiones críticas», adaptados a las exigencias de lectores que deseen un conocimiento de conjunto de los escritos gracianos y de la personalidad del autor. Por cierto para trazar una fisionomía definitiva de Gracián en su peculiaridad y especialmente en la evolución de su mismo temperamento, como reacción al ambiente en el cual le tocó vivir, Batllori ha tenido que penetrar a fondo en todas las expresiones psicológicas que se reflejan en las actitudes de su existencia inquieta y andariega, documentadas con escrúpulo por nuestro crítico. Y lo esencial en la biografía de Gracián ofrecida por Batllori en forma muy concreta y movida consiste en una fusión entre la vida y las páginas del autor: aquel aislamiento, fruto de su íntimo temperamento y sobre todo de las experiencias que Gracián iba teniendo en sus varias etapas. Sin duda el autor ha absorbido la cultura de su tiempo, desde Aristóteles a santo Tomás, a la temperatura humanística de su época, a la «Ratio studiorum», a los «Ejercicios espirituales» de san Ignacio, a las obras de Erasmo y de Vives; pero la fuerza de su personalidad impone al escritor y pensador un matiz suyo, propio e inconfundible. Las páginas de toda la obra de Gracián, según lo demuestra el estudio de Batllori, no se pueden entender sin el conocimiento de su vida interior, siempre en evolución, y de su vida exterior, tan movida y compleja. Las posturas que Gracián va asumiendo, momentos por momentos, «no serán transitorias en su definitiva personalidad», según nos declara nuestro estudioso. En esto consiste la clave de la interpretación de la obra de Gracián que nos proporcionan las páginas introductorias del libro que reseñamos. Bien clara resulta la precisación entre la estética de invención en lugar de la estética de imitación, que privaba en aquella época y que en cierta medida Gracián ha contrastado en su obra.

Una penetración tan atenta y cuidada ha permitido a Batllori individuar las características de su autor, que bien se reflejan en los escritos. Con todo acierto nuestro crítico afirma que Gracián será un casuista en interpretar leyes y preceptos positivos, lo cual explica de sobra el haber publicado la mayoría de sus libros sin el permiso de sus superiores. Son esclarecedoras de una manera decisiva las constantes que Batllori describe al dibujar el perfil de Gracián, y precisamente

nos dice que «La vida alternante de Gracián jesuita se urde sobre una trama de constantes axiles...» La primera constante, que se nos señala consiste en la herencia histórica de toda la Corona de Aragón en la cual se había formado un «clima de incomprensión y de hostilidad» que influyó en el mismo Gracián. La segunda constante se puede definir un continuo afán de cultura, reacción ante la situación de inferioridad en que se hallaban los jesuitas de Aragón, frente los de Castilla, Toledo y Andalucía, en quanto a vitalidad intelectual. Por cierto podemos argumentar que por falta de buenas bibliotecas, de fecundos contactos (si excluimos la amistad con Lastanosa en Huesca y la frecuentación de su rica biblioteca) Gracián agravó, por así decirlo, sus predisposiciones naturales hacia lo retraído de su temperamento. La tercera constante de Gracián, conforme a lo que reconoce nuestro crítico, está formada por las dificultades de tipo religioso y espiritual, contra las cuales tuvo que luchar el jesuita aragonés. Leemos precisamente en la tercera parte del «Criticón», al cual justamente Batllori da la preferencia en su antología, por ser tan significativo del estilo graciano y especialmente de su carácter («una obra maestra del estilo barocco en toda su plenitud»), una frase, en realidad repetida a lo largo de la obra de Gracián: «ser persona que es lo más difícil de la vida», seguida por una expresión reveladora de todo el pesimismo que albergaba en el ánimo del escritor: «¿Quién querrá la vida, si sabe lo que es, y quien meterá el pie en el mundo, si le conoce?». No olvidemos que Gracián es también autor de «El comulgatorio», el cual, son palabras de Batllori, que sin duda ponen en claro un aspecto suyo, «suaviza la postura extremista del jesuita barroco:... en ''El Comulgatorio'' se nos trasparenta el Gracián histórico: el religioso fiel a su vocación y consecuente con sus principios, a pesar de sus ''cosillas'', casi todas nacidas de su reacción contra la mediocritad cultural que le rodeaba». Sabemos cuánto exalta él la «agudeza» sobre la imitación; o sea, siempre en términos de Batllori, en Gracián se expresa «el barroco sobre lo renacentista». Nos atrevemos, al conocer más hondamente la obra escrita de nuestro autor, a afirmar que Gracián nos presenta una actitud plenamente barroca, como no nos ofrecen muchos escritores de esta época. El «Oráculo manual» es, entre las obras de Gracián, una de las más celebradas; aunque, como sostiene nuestro crítico, «no es todo Gracián. A lo más podría ser un intento de síntesis auténtica de las tres obras precedentes, ''El Héroe'' ''El Discreto'' y ''El Político'' ». No nos puede escapar la importancia de este juicio, que pone de relieve su verdadera «representatividad», pero no llega a expresar todo el pensamiento político de Gracián ni toda la actitud estética del autor. Esta reserva sirve para señalarnos la complejidad del mundo y de la creación de la figura cumbre del Barroco español.

Como todo espíritu rico en vitalidad, Gracián en su actividad da clara muestra de una evolución de estilo que naturalmente es producida por un complejo de circunstancias, interiores y exteriores. Sobre éstas dirige acertadamente su atención Batllori. En la última sección del «Estudio preliminar», al describir «Los escritos de Gracián en la presente antología» va anotando las particularidades de estilo de cada uno de los libros, de los cuales nos ofrece un jugoso y sustancial panorama. A propósito de *El Héroe* el crítico nos dice: «El estilo de ''El Héroe'' es un estilo joven: espontáneo...; conceptuoso, pero no alambicado; incipientemente pesimista (1636)». Años más tarde, precisamente en 1640, aparece *El Político don Fernando el Católico* calificado, en contraposición

a *El Héroe,* cual «un Héroe político-moral concretizado», ya fruto de «gran erudición libresca en temas de ciencia política»; pero se pone en evidencia cierta hondura, y la técnica, tan privilegiada por nuestro autor, de la ocultación literaria. Gracián ya ha vivido una experiencia alentadora y diríamos encantadora en el palacio de su amigo Lastanosa con su riquísima biblioteca. Sin embargo la cultura no nos explicaría el formarse de este libro, pues ha intervenido, lo que es fundamental en Gracián, su experiencia síquica; de este modo los personajes — en este caso Fernando de Aragón — que va mencionando, tras haberlos escogido adrede, prestan concreto sostén para sus ejemplos. En pocas palabras, para quien sepa leer más allá de lo que aparece escrito, en su ironía, en su amargo humorismo, como en Quevedo, vemos desfilar los temas de su sociedad contemporánea, con toda su lamentable mediocridad.

La evolución de su estilo se concretiza en forma extrema en *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) y en *Agudeza y arte de ingenio* (publicada en 1648). En esta obra Gracián realiza «una teoría del estilo barroco en su más completo significado», según asienta Batllori, y se logra la perfecta fusión del «estilo de pensar» y del «estilo de escribir». En efecto, el autor ha llegado a la cúspide de su ideal en cuanto que «la agudeza del ingenio lo ha de abarcar todo».

Por esto no nos parece atrevido reconocer que en su obra magna *El Criticón* en tres partes (1651-57), entre las que se intercala *El Comulgatorio* (1654), ya su estilo no «rígidamente conceptista» se abre a un tono que quiere ser didáctico, como para deparar a los lectores las conclusiones de sus largas experiencias, cuyo sentido tan personal y hermético sugería al propio Gracián la razón de evitar la censura de sus superiores.

Bien dice Batllori que «El Criticón» es «una obra de trascendencia sólo comparable, en España, al *Quijote*», pero en ella Gracián «esquivó y ahuyentó la popularidad en un afán de racionalización y de discurso». De verdad esta última obra de nuestro escritor representa la máxima manifestación de su espíritu y es reconocida por Gracián como solo suya y legítima.

No podemos afirmar que la obra de Gracián en su esencia moralizadora presente parecido con la enorme abundancia del «Refranero» español. Estamos de acuerdo con Batllori cuando precisa — otro aspecto de su evolución — que si Gracián en el *Oráculo* «había alambicado y racionalizado los refranes», luego, sobre todo en los escritos de su madurez, se dio cuenta de los «flancos flacos de las vulgares consejas». Y ya decíamos en la Introducción de nuestra edición del *Oráculo manual* (1954) que, según nuestra opinión: «Da una parte infatti Gracián si riallaccia alla tradizione medievale della prosa didattica dei regni di san Ferdinando e di Alfonso X, con i Catechismi politico-morali, i "Dieci Comandamenti", i "Flores de Filosofía" e soprattutto i trecentosessanta versetti del "Llibre de l'Amic e l'Amat" di Ramon Llull...» De los proverbios y de los refranes casi no se habla, ni se alude a ellos, porque nuestro jesuita no los apreciaba, siendo expresión de ninguna manera de una persona, sino de una colectividad. Ya conocemos su postura en extremo individualista. Sin embargo el hecho de que podamos considerar a Gracián entre los más conocidos pensadores y escritores político-moralistas de los siglos XVI y XVII, cuales Luis Vives, Diego de Saavedra Fajardo, Francisco de Quevedo, y otros, como figura cumbre, nos permite enlazarlo con la viva tradición paramielógica, permanente en tierra de España.

Habría que elogiar el acierto en la selección de textos que Batllori nos ofrece en su antología, pero nos parece que sobraría de veras. Es tan conocida su familiaridad con la obra de Gracián, que nadie mejor que él podía darnos una visión de sus escritos más significativos, incluyendo algunas de sus cartas y de sus piezas menores.

Torino. G. M. Bertini

Ruprecht Wimmer. *Jesuitentheater. Didaktik und Fest. Das Exemplum des ägyptischen Joseph auf den deutschen Bühnen der Gesellschaft Jesu.* — Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann) 1982, 8°, viii-486 S. (= Das Abendland. Neue Folge 13).

Das Jesuitentheater erweckte in den letzten Jahrzehnten immer mehr das Interesse nicht nur der Theatergeschichte, sondern im Zuge der Erforschung der Barockliteratur auch der Literaturgeschichte. Besonders im deutschen Sprachraum war dies zu spüren. In die Reihe von Wehrli, Tarot und neuerdings Rädle, Szarota und Valentin — um nur einige Namen zu nennen — stellt sich auch Wimmer mit seiner anspruchsvollen Habilitationsschrift, präsentiert an der philosophischen Fakultät der Universität Münster.

Wimmer, der die große Materialsammlung von Valentin weitgehend benützen konnte, folgte bei den ersten Analysen verschiedener Themengebiete der stofflichen Gliederung Müllers, er sah jedoch bald ein, daß die Untersuchung eines einzelnen Stoffes ergiebiger sei. So wählte er die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern. Für diese Wahl führt er drei Gründe an: 1. «Der Stoff steht seit dem ersten Drittel des 16. Jahrhunderts in der poetologischen Diskussion... er ist dramaturgisch präpariert». 2. «Es handelt sich um einen "theologischen Stoff"... befrachtet mit alter patristisch-exegetischer Tradition, der in der Theologie Luthers, Calvins wie der früheren Ordenstheologen Molina und Suárez in verschiedener Weise aufgegriffen wird». 3. «Der Stoff hat eine politische Komponente» (10).

Zu Beginn behandelt der Verf. kurz den jungen Orden und das Theater, wobei auffiel, daß die neue erweiterte Ausgabe der *Monumenta paedagogica,* 1981 schon vier Bände, die bis 1580 reichen und alle wichtigen diesbezüglichen Quellen enthalten, nicht herangezogen worden ist, obwohl das Jesuitentheater von Anfang an in erster Linie Lehr- und Erziehungsmittel war, also eine Angelegenheit der Schule.

Nach der Behandlung des dramaturgischen Erbes, das die Jesuiten vorfanden, erwähnt der Verf. das erste Josefsstück, das von ihnen im deutschen Sprachraum auf die Bühne gebracht worden ist: den «Euripus» des niederländischen Minoriten Livinus Brechtus in Wien 1554. Im Stück spiegeln sich aus katholischer Sicht die Fragestellungen der Zeit, der kirchenpolitische Hintergrund ist das Tridentinum.

Die nächste Aufführung, die der Verf. näher behandelt, war die in Augsburg 1583, von der wir aus verschiedenen Berichten gut unterrichtet sind. Aufgrund dieser kann man vermuten, daß auch der Text des Stückes erhalten ist, und zwar anonym in einem Münchener Kodex. Dieser ist die erweiterte Fassung

eines ebenfalls anonymen «Josippus», der in einer Dillinger Dramenhandschrift auf uns gekommen ist. In der Forschung wurde Jakobus Pontanus oft als Autor vermutet, doch lehnt der Verf. diese Auffassung ab und schreibt: «Trotz der angeführten Indizien sind jedoch Autor, Text und Aufführung nicht mit Sicherheit einander zuzuordnen» (122), wobei für die Aufführung Pontanus wohl in Frage kommen kann. Beide Fassungen, die Münchener und die Dillinger, verdeutlichen die Formen des Überganges. Sie differieren zwar von ihren nichtjesuitischen Vorläufern und Zeitgenossen, doch sind sie ohne diese Tradition nicht zu denken. Ein neuer theologischer Ansatz ist aber schon leise bemerkbar, der dann in einigen Jahren zum Tragen kommen wird, der komplex «göttliche Vorsehung und menschliche Freiheit».

Der wohl bekannteste deutsche Jesuitendramaturg Jakob Bidermann hat auch einen Beitrag zur Josephsdramatik geleistet: *Josephus Aegypti prorex.* Bidermann selbst und besonders das Werk wird seiner Bedeutung entsprechend ausführlich analysiert. Die Tatsache aber, daß das Bühnenwerk Bidermanns zu seinen Lebzeiten ungedruckt geblieben ist und sein diesbezügliches Schaffen auf seine Lehrtätigkeit entfällt, müßte einmal gründlich untersucht werden. Daß Bidermann mit der Drucklegung seiner anderen Werke ebenfalls zurückhaltend und sehr selbstkritisch gewesen ist, wie der Verf. vermutet (174), ist eine nicht ganz befriedigende Antwort. Vielleicht spielte die implizite Ablehnung seines Theaters durch die Humanisten des *Collegium Romanum,* z. B. Galluzzi und Donati, beide überzeugte Verteidiger der aristotelischen Vorschriften, doch eine gewichtige Rolle, wie M. Scaduto schon vor Jahren in dieser Zeitschrift bemerkt hat (38, 1969, 362). Im Josephsdrama Bidermanns schimmert als theologischer Hintergrund der Gnadenstreit durch. Mehr noch als sein Dillinger Vorläufer, verschiebt Bidermann «die Gewichte weiter auf die Seite des freien Willens» (217).

Für die politische Komponente, die als Charakteristikum bei den Josephsdramen vorkommen kann, wird von Wimmer das zweitägige Grazer Schauspiel *Josephus Patriarcha* von 1617 vorgestellt. Anlaß zu diesem Huldigungsstück war, daß Ferdinand als neugekrönter König Böhmens und damit endgültig designierter Nachfolger von Kaiser Matthias in sein Erzherzogtum Steiermark zurückkehrte. In diesem Stück überschreitet das, was ursprünglich theatralisches Abbild war, die Grenze zur Wirklichkeit: der Triumphzug Josephs setzt in einer Huldigungsprozession Ferdinands fort. Dieses Grazer Spiel «weist durch seine theatralischen Neuerungen entschieden voraus auf den zumindest theatermäßigen Höhepunkt des Jesuitendramas, auf die Wiener *Ludi Caesarei* um die Jahrhundertmitte» (370). Als Beispiel dieser Gattung verweist der Verf. auf das Stück Avancinis *Pax Imperii Anni Domini MDCL sive Joseph a fratribus recognitus,* das zur Feier der Ratifizierung des Westfälischen Friedens vor Ferdinand III. in Wien aufgeführt wurde. Praktisch mit Avancini bricht Wimmer seine Untersuchungen ab. Nach der Mitte des 17. Jahrhunderts bleiben Neuanstöße aus und wirkt nur mehr das Vorhandene in fast beliebiger Kombination weiter.

Der Verf. hat mit seinen ausführlichen Analysen einzelner Bühnenstücke einen relativ langen Weg des deutschen Jesuitentheaters interessant und überzeugend dargestellt. Traditionen, Imitationen, Kompilationen und dramaturgische Neuerungen kamen zum Vorschein, die wirklich Wichtiges zur Kenntnis des Jesuitentheaters beitragen.

Rom. L. SZILAS S.I.

ROBERT BIRELEY, S.J. *Religion and Politics in the Age of the Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S.J. and the Formation of Imperial Policy.* — Chapel Hill (The University of North Carolina Press) 1981, XIII-311 p., 8 plates, map.

Emperor Ferdinand II was a deeply religious man, who was convinced that his early victories in the Thirty Years' War were a sign that God wanted him to restore Catholicism throughout the Holy Roman Empire. He was given strong support in this attitude by William Lamormaini, a Jesuit whom he had come to know well in Graz and who became his confessor upon the death of Martin Becanus, S.J. in 1624. Lamormaini, a native of Belgian Luxembourg, was an outstanding example of the Jesuit court confessor who weilded considerable, and at times very great, influence in seventeenth century Europe. He had already been a professor of philosophy and theology and a superior at Graz and Vienna before he became confessor to Ferdinand and therefore one of the greatest influences upon him, having access to his ear at the expense of some contemporaries who had more experience of statecraft. He remained Ferdinand's confessor until the Emperor's death in 1637 and cherished his friend's memory until his own death in 1648, but the peak of his influence was between the years 1624 and 1635, which are thoroughly studied in this book.

Bireley has not written a book about the Society of Jesus in German politics, nor has he written a biography of Lamormaini (a hitherto little-studied figure), but he has concentrated on the connection between religion and politics at a crucial period of the Counter Reformation, with special emphasis on the participation of one Jesuit, who took a vital part in the political events of the time and whose influence was recognized by contemporaries all over Europe. Lamormaini, who was born in 1570 and who became a Jesuit at Brno in 1590, was a quintessential Counter Reformation priest. He believed it was the duty of a Catholic prince not to tolerate heresy in his dominions and held that once Catholicism had been properly presented to Protestants, only bad will could prevent them from accepting it. He therefore supported and encouraged the reCatholicizing of Bohemia and the harsh measures against Protestants in Austria, which finally forced approximately 100,000 of them to move to Germany or Hungary. He would have liked the same measures to be applied in Hungary, but the Turkish threat and the presence of a quasi-independent local prince made such policies impracticable. Lamormaini was never greatly moved by practical considerations, because he believed that too much calculation of temporal aspects in any difficulty showed a lack of trust in God, who had chosen Ferdinand II to accomplish great things for the Church.

The restoration of Catholicism, according to many, involved restitution of Church lands taken since the Peace of Augsburg in 1555. It might even involve the restoration of land taken since the Treaty of Passau in 1552. This restitution would involve a major reassertion of Catholicism in areas (particularly in northern Germany) where there were very few Catholics. The Edict of Restitution promulgated in 1629 seems to have originated in 1625, when the idea occurred to Reinhard Ziegler, S.J. confessor to the Archbishop-Elector of Mainz. Lamormaini claimed an important part in its development, if not in its gestation, but Bireley finds no evidence of his early involvement. The Edict corresponded with

his ideas and he never admitted that it was a great mistake, alienating Protestant support for the Emperor at a time when a Swedish invasion and French intervention were transforming the political scene in Germany. The events between 1629 and the Peace of Prague in 1635 not only seriously endangered Hapsburg power, but forced a revision of ideas about restitution, a revision which Lamormaini was unable to accept and which markedly decreased his influence.

During the years when Lamormaini was one of the most influential figures at the Imperial court, he received nearly one thousand letters from Muzio Vitelleschi, General of the Jesuits. He himself drew up papers which explained his own ideas and was in direct contact with some of the most important and influential people of Europe, such as Albrecht von Wallenstein, Philip IV of Spain and Maximilian of Bavaria. It was not unheard of for him to take initiatives on his own account, while giving the impression that he was acting with Ferdinand's consent. His plans had to include the relationship between the relationship between the Austrian and Spanish branches of the Hapsburg family and the conflicts of interest which resulted from Spanish involvement in Italy and the Netherlands. Lamormaini earned the enduring hostility of Spain by his failure to support Madrid's interests in the War of the Mantuan Succession (1628-1631) and failend to see that French policy under Cardinal Richelieu was fundamentally anti-Hapsburg, because he regarded France as another Catholic power which could be drawn into a great anti-Protestant alliance of all the Catholic states of Europe. He gave encouragement to every rigid stance taken by the Emperor, until he was outflanked by events and was seen as an interfering extremist when the tide of German affairs was turning towards conciliation.

The author uses manuscript and published materials to give a fascinating account of the political negotiations and diplomatic contacts as well as the military developments which characterized the period. He is able to convey a great deal of information in a few sentences and the notes give all the necessary supplementary information. The light which the text casts on various aspects of Jesuit history is more than incidental to the story. Ferdinand II was a former pupil and a confirmed admirer of the Society. He shared Lamormaini's opinion that only the princes and the Jesuits had saved German Catholicism and he became an enthusiastic benefactor of the Society, endowing at least seventeen colleges and building a large Jesuit church in Vienna. He wanted all of his family to have Jesuits confessors and made great efforts to ensure that his future daughter-in-law Maria Anna of Spain, should also have such a confessor. She insisted on retaining Diego de Quiroga, her Capuchin confessor, who came to Vienna with her upon her marriage in 1631 and was soon more important than an ambassador.

Quiroga's role points the way to future studies of the role of the confessor in general (rather than just the Jesuit confessor) in the courts of Catholic countries, but this book, meanwhile, provides much information about Jesuits at court, not only Lamormaini and Reinhard Ziegler, but also Adam Contzen, who was confessor to Maximilian of Bavaria until his death in 1635 and was equally enthusiastic about Catholic restoration, though his defense of Bavarian interests often caused disagreements with the Emperor's confessor. The suggestion that Lamormaini might become a cardinal seemed fantastic to nobody and was another proof of the prestige of the court confessor, who could not but have a rather uneasy relationship with some other members of his order.

Vitelleschi was cautious by nature. He gave Lamormaini a great deal of encouragement and a lot of personal freedom, despite the complaints about his roughness of manner and independence in the use of funds, which included the erection of buildings without proper consultation with his superiors. Lamormaini was able to disagree with rectors, provincials and even a Visitor sent to regulate the Austrian Province, without fear of chastisement. His ideas included the creation of four new provinces of the Society in Germany and the provision of Jesuit colleges in the north in properties which had formerly belonged to the monastic orders. The possibility that some former Benedictine and Cistercian convents, long in the hands of Protestants, might be used for the support of Jesuit education caused a major polemic which continued long after the territories concerned were permanently restored to Protestant control. Vitelleschi was prepared to support Lamormaini's aims (while reproving his lack of tact), despite the lukewarm reaction of Urban VIII to the Emperor's successes. He did not change his fundamental support even in difficult times, such as the two occasions in the years 1631 and 1632 when he was put under severe Spanish pressure to remove Lamormaini from the Emperor's side. The story of the Spanish threats against Vitelleschi and the Society, told on pages 164-166 and 178-180, is one of the most interesting interludes in the affair; it is an ironic episode because the Count-Duke of Olivares, then the formulator of Spanish policy, has just taken Francisco Aguado, S.J. as his confessor.

The Jesuit court confessor was in an apostolate where the benefits which came from royal favour were accompanied by jealousy, anti-Jesuitry and political complications. An instruction issued by Vitelleschi's predecessor, Claudio Acquaviva, in 1602 had tried to regulate the political aspect of the court confessor's life, stressing that his work was purely spiritual. This had been confirmed by a General Congregation of the Society in 1608, but Lamormaini's career showed that the avoidance of power was impossible in a situation where it was to hand. It was the inextricable mixture of theology and politics which underlay Lamormaini's actions during the years of his greatest influence which finally caused Vitelleschi to move towards a more critical attitude, without perhaps realizing that Lamormaini's importance came from an apostolate in which other Jesuits shared, but that his penitent was simply far more eminent and perhaps considerably more devout than the penitents of his fellow court confessors.

The purpose of this book is to study in detail the impact Lamormaini had on Ferdinand II's policy. It has succeeded and we can only hope that the author will recall his title and give us further studies of religion and politics in the age of the Counter Reformation to develop the ideas described here and in his *Maximilian von Bayern, Adam Contzen, S.J., und die Gegenreformation in Deutschland, 1624-1635* (AHSI 48, 1979, 166-170).

Rome. F. O'DONOGHUE, S.J.

KURT KÜPPERS. *Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617-1682).* Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit. — Regensburg (Friedrich Pustet) 1981, 8°, 424 S. (= Studien zur Pastoralliturgie, Band 4).

Schon früher hat sich Verf. in dieser Zeitschrift mit P. Wilhelm Nakatenus beschäftigt (AHSI 48, 1979, 203-247). Ging es ihm damals um biographische Daten, so bietet er uns in diesem Werk die Ergebnisse seines sehr gründlichen Studiums des Hauptwerkes des N.: *Himmlisch Palm-Gärtlein.* Er wurde dazu von zwei Feststellungen veranlaßt: erstens, daß die Gebetbücher eine ungemein reiche Quelle für den «Glauben zu einer bestimmten Zeit auf der Ebene des einfachen Volkes» sind, und zweitens, daß «die Gebetbuchgeschichte der letzten Jahrhunderte immer noch voll von schmerzlichen Desideraten» und Lücken ist. Verf. will mit diesem Werk einen Baustein zur Darstellung jener Geschichte beitragen.

Renaissance und Barock haben der Frömmigkeitsliteratur des späten Mittelalters und der *Devotio moderna* durchaus kein Ende gesetzt. Im Gegenteil, sie blühte wie nie zuvor, und die Jesuiten haben sich eifrigst an ihr beteiligt. N., ein rheinländischer Jesuit der Barockzeit (1617-1682), machte sich mit obengenannter Schrift, die, ursprünglich auf deutsch geschrieben und erstmals 1662 erschienen, bald ins Lateinische (*Caeleste Palmetum*), Französische und Niederländische übersetzt wurde und in drei Jahrhunderten über 650 Ausgaben erlebte, einen Namen. Dies läßt die Arbeit dieser gediegenen Forschung über das Werk und über seinen Einfluß durchaus berechtigt und erwünscht erscheinen.

Nach zwanzig Seiten mit einleitenden «Vorfragen» behandelt Verf. in Teil A die Ausgaben, die Quellen und den Inhalt, und in Teil B die «Rezeptions- und Wirkungsgeschichte». In den Vorfragen wiederholt Verf. manches aus dem früherem Artikel und geht dann auf die sonstigen Werke, die N. verfaßte oder die ihm zugeschrieben wurden, ein. Unter den Quellen werden neben der H. Schrift und den Vätern, neben mittelalterlichen Autoren und liturgischen Büchern auch Schriften der Ordensmitbrüder genannt. Man ist angenehm überrascht, zu sehen, welch großen Raum da die Schriften des hl. Petrus Canisius, zumal dessen Katechismen, einnehmen (SS. 118-119; 226-241).

Der Inhalt des frommen Buches besteht aus verschiedenen kleinen Tagzeiten, aus allerhand Gebeten für verschiedene Gelegenheiten, aus Kreuzwegandachten und Gebeten zum Herzen Jesu, aber merkwürdigerweise fehlt der Rosenkranz in der ältesten deutschen Ausgabe. Verf. versucht diesen Mangel zu erklären, muß aber gestehen, daß die Gründe nicht bekannt sind. Weiter untersucht er die katechetischen und poetischen Elemente des Inhalts.

Was nun die Verbreitung und den Einfluß des Werkes betrifft, staunt man geradezu über die fast endlose Reihe der Neuauflagen in den Ländern deutscher Zunge und in den Niederlanden. Verf. gibt eine ausführliche Darstellung dieser Auflagen mit zahlreichen Statistiken und Tabellen. Meistens in kleinem Format gedruckt zählen die Ausgaben durchwegs viele hundert Seiten. Man findet dort, außer dem Obengenannten, die Bußpsalmen, Litaneien, Messe- und Beichtgebete; auch Instruktionen, Unterweisungen und Betrachtungen fehlen nicht. Wo es angebracht war, z.B. in den Tagzeiten, dichtete N. selbst die Hymnen und Lieder. Er war darin stark beeinflußt von Friedrich Spee, der ihm aber nicht persönlich bekannt war.

Verf. hat mit diesem Werk eine sehr gründliche und grundlegende Arbeit geleistet. Seine Arbeitsweise ist wissenschaftlich tiefschürfend und genau, vielleicht mitunter etwas zu ausführlich und weitläufig. Er erscheint durchaus als der Experte, der sich auf seinem Gebiet gut auskennt und auch mit der einschlägigen Literatur völlig vertraut ist.

Rom. H. JACOBS S.I.

KAZIMIERZ DRZYMAŁA T.J. *Ks. Marcin Śmiglecki T. J.* — Kraków (Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego) 1981, 8°, 156 p.

Il libro, pubblicato dalla provincia della Polonia Meridionale, merita di attirare l'attenzione, nonostante la veste editoriale umile: è infatti la prima, ed esauriente, monografia scientifica dedicata al ben noto p. Martino Śmiglecki, vissuto dal 1564 al 1618 durante l'epoca d'oro del rinascimento polacco (è da lamentare che le due date non figurino nel titolo del volume).

L'A. percorre le tappe successive della vita di Śmiglecki attingendo abbondantemente alle fonti (ARSI, anzitutto), caratterizza le istituzioni cui egli appartenne (Accademia di Vilna, Casa professa di Cracovia), ne discute le pubblicazioni e dissertazioni in connessione con i vari periodi della sua attività di professore, rettore, prefetto, mentre nello stesso tempo si distingueva come filosofo e teologo. Accurata è l'analisi di questa copiosa produzione nel suo ampio contesto storico e particolarmente nel contesto dell'attività della Compagnia di Gesù a cavallo dei secoli XVI e XVII. Alla fine un breve «Résumé» sintetizza il contenuto del volume (97-98). Seguono Note (99-124); Bibliografia (124-141) e Indici di persone e luoghi.

Il libro si iscrive, da un punto di vista storiografico, nella tradizione scientifica iniziata da S. Załęski; non si limita infatti alla mera vicenda del pur insigne protagonista, ma discute l'insieme dei problemi propri delle istituzioni con le quali la sua attività fu legata. La valutazione del suo lavoro didattico, ad esempio, è fatta insieme con la dettagliata presentazione delle scuole e dei collegi in cui lavorava. Sicché questa pubblicazione presenta diverse connessioni: con la stotia della filosofia, con la teologia, con la storia della Compagnia di Gesù, con la storia della scienza (cf. cap. X sulla «Logica», dovuto a Ludwik Nowak, 83-93) ed anche con la storia delle scuole e dell'istruzione pubblica in Polonia.

Qualche rilievo è necessario riguardo agli aspetti formali. Generalmente la fotocopia o microfilm non riesce talmente precisa che chi lavora a distanza possa affidarsi unicamente ad essa; donde la necessità di confrontare il microfilm con l'originale quando si avverte qualche imprecisione; cosa certo difficoltosa e nemmeno forse sempre possibile, ma l'A. sa che non lo era nel suo caso. Si scorgono inoltre — ma qui già siamo nella responsabilità della casa editrice — numerose scorrettezze (p. es.: Imprimatur, cognomi stranieri ecc.), mancanza di uniformità nei caratteri (cf. v, q), errori nell'impaginazione (le pp. 39a e 40a seguono p. 41; la p. 106 è bianca, sì che si perdono le prime note del cap. 3), esagerata vistosità di corpi negli Indici. Nelle future edizioni converrà mirare a un più alto livello.

Senza riserve è invece la nostra riconoscenza all'A., al quale esprimiamo il nostro compiacimento che la sua lunga ricerca scientifica abbia potuto essere co-

ronata con una pubblicazione che arricchisce notevolmente la nostra conoscenza dell'attività della Compagnia di Gesù polacca nel periodo rinascimentale, e di quella dell'illustre suo membro.

Roma, Arch. Rom. S. I. W. GRAMATOWSKI S.I.

JOSEPH THEKKEDATH, S.D.B., *History of Christianity in India.* Volume II. *From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542-1700).* — Bangalore 1982, 8°, XXII-530 S., mehrere Karten (Published for Church History Association of India, by Theological Publications in India, Bangalore).

Der Wunsch nach einer mehrbändigen Darstellung der Geschichte des Christentums in Indien reicht weit zurück und kam 1935 in greifbare Nähe durch die Gründung der Church History Association. Aber erst 1973 ergriff diese Gesellschaft konkrete Pläne: es wurde nun ein sechsbändiges Werk, das von verschiedenen Verfassern ausgeführt werden sollte, beschlossen, von denen der Salesianer J. Thekkedath, Doktor der Gregorianischen Universität (kirchengeschichtliche Fakultät) in Rom, Band 2 als erste Veröffentlichung vorlegen kann. So beginnt die Reihe mit der Ankunft Xavers und der ersten Jesuiten in Goa i.J. 1542 und schließt mit 1700, als die Ausschließlichkeit der römisch-katholischen Missionstätigkeit praktisch zu Ende ging. Der Verfasser geht nach historisch-geographischen Prinzipien vor: so beginnt er mit den Thomaschristen in Kerala (das dem alten Malabar und Teilen von Travancore entspricht), die ihre Bekehrung auf den Apostel Thomas zurückführen (S. 17-140). Es folgt dann der Tamil Nadu, in dem das Grab des Apostels verehrt wird, und in dem die sprachen- und rassenverwandten Tamilen leben (141-272), ferner Karnatika und der Andhra Pradesh (272-300), Gebiete, die den Europäern besser als Mysore, Kanara und Vijayanagar bekannt sind und die alle dem dravidischen Sprachraum angehören. Mit S. 301 kommt der «westliche» Teil von Indien auf den Plan, in dem die Gebiete von Goa, Bassein, mit Bombay und Nord-Salsette liegen und in denen die indoeuropäischen Sprachen Konkani und Marathi gesprochen werden. Zu diesem Missionsgebiet gehörte auch das Riesenreich der islamischen Mogulkaiser, an deren Hof das Persische Hofsprache war (301-448). Als letzte Gebiete werden Bengalen und Orissa dagestellt, die im östlichen Teile von Indien liegen und missionarisch weniger in den Vordergrund traten (449-478). In einem Schlußkapitel wird der Inhalt des Bandes kurz und wesentlich zusammengefaßt (479-489).

Thekkedath führt den Leser jeweils in die komplizierte Geschichte sowie die sozialen, religiösen und ökonomischen Verhältnisse der betreffenden Gebiete ein, wofür ihm der Leser besonders dankbar ist, da dieser vor allem auch die Schwierigkeiten erfährt, mit denen die Mission zu rechnen hatte. Tatsächlich ist das gebotene Bild im allgemeinen wenig erfreulich und man begreift, weswegen die christliche Mission nicht erfolgreicher war. Als führende katholische politische Macht ist für die ganze Epoche Portugal zu nennen (Frankreich steht noch im Hintergrund), das im Padroado (auch unter den spanischen Königen 1580-1640) seine historischen Rechte verteidigte, selbst als es den Anforderungen nicht mehr gewachsen war. Als Gegenkraft wirkt die 1622 in Rom gegründete S. Congrega-

tio de Propaganda Fide, die vor allem bei den Wirren unter den Thomaschristen durch die Karmeliter und in Surat, Madras und Pondichery durch die Kapuziner sichtbar wird. Als wichtigste Daten für unseren Zeitraum sind, was die Thomaschristen betrifft, zu nennen: 1599 die Synode von Diamper und 1600 die Eingliederung in das Padroadosystem; 1653 der Aufstand gegen den Erzbischof Garcia und die Jesuiten, sowie der nachfolgende Anschluß eines Teiles an die Hierarchie von Antiochien. Für die West- und Ostküste war die Eroberung durch die kalvinischen Holländer (etwa 1661-1663) verhängnisvoll, wie 1665 die Abtretung Bombays an die Engländer (u.a. war der Verlust der Fundationsgüter der Mogulmission im Gefolge davon). Die Niederlage der Portugiesen in Hooghly i.J. 1632 war geradezu katastrophal.

Als Hauptträger der Glaubensverbreitung wirkten die Orden: die Franziskaner, in Bardez bei Goa, im Bassein-Gebiet, in der Gegend bei Quilon, usw.; die Augustiner, im Gebiet von Mylapore und Bengalen; die Tätigkeit der Dominikaner und der Theatiner war weniger in die Augen fallend. Auf fast allen Missionsfeldern finden wir jedoch Jesuiten, so besonders in Goa, auf Salsete im Süden davon, auf der Insel Salsette, in Bassein; in Kerala, mit Cochin und Umgebung, vor allem unter den Thomaschristen; in Quilon und an den Küstenorten von Travancore, an der Fischerküste und in S. Tomé-Mylapore, sowie in Bengalen (hier allerdings im Widerstreit mit den Augustinern), schließlich am Hofe der Mogulkaiser, wo sie u.a. auch die christliche Malerei bekannt machten. Im Gebiete der Konkani-marathi-Sprachen leisteten einige Patres Hervorragendes; es sei an Stephens *Christa Purana* erinnert sowie an Diogo Ribeiros Wörterbuch (410). Im Tamil-Gebiet verfaßte H. Henriques eine Grammatik dieser Sprache, die erst 1982 in Heidelberg gedruckt wurde, sowie verschiedene Tamil-Werke, die seit 1577 in Indien selbst im Alphabet dieser Sprache erschienen. Nobilis Werke auf Tamil, Sanskrit und Telugu werden in all seinen Lebensbeschreibungen erwähnt. Als Heilige werden Franz Xavier und J. de Brito verehrt, als Selige R. Acquaviva und seine Gefährten, die in Cuncolim bei Goa 1583 ihr Leben verloren.

Thekkedaths Band ist weitgehend auf gedruckte und auch ungedruckte Quellen aufgebaut; der Verfasser nimmt auch kritisch Stellung zu Ansichten von Autoren, deren Meinung er nicht teilt. Seine Beurteilung von Personen und Tatsachen ist durchaus nüchtern, gelegentlich wohl etwas fragmentarisch, was auf den Mangel an Dokumenten zurückzuführen ist. Sein Werk darf als vorbildlich für die übrigen Bände gelten, die in Bälde erscheinen sollen.

Rom. J. WICKI S.I.

Martino Martini, geografo cartografo storico teologo. Trento 1614 - Hangzhou 1661, a cura di GIORGIO MELIS. Atti del Convegno Internazionale. Edizione bilingue italiano-inglese. — [Trento] (Provincia Autonoma di Trento, Museo Tridentino di Scienze Naturali) 1983, 4°, 583 p., 3 maps.

To honor one of its illustrious sons, a conference was held in Trent, Italy in October, 1981. The author of three important works on China, Martino Martini was a missionary in China that was then undergoing the fall of the Ming dynasty (1368-1644) and the rise of the Ch'ing regime (1644-1911). His extensive travels

there became the background of significant observations in his works. Delegated to represent the mission in Rome to assist in settling the Chinese Rites controversy, he later returned to China, but died a few years later. Space limitations in a review prevent a discussion of all the essays, but the three themes of the conference can be used as pivotal points in Martini's career.

In assessing «Martini the Geographer» O. Baldacci describes the background and some of the early evaluation of the *Novus Atlas Sinensis* which made its author outstanding in the field of general cartography and regional geography. A. Cucagna, the organizer of the conference's geographical exhibit, at first believed that Martini's historical works contained almost no geographical material; his research results proved otherwise. Martini's descriptions of the climate, fauna, minerals, waterways, and landscape are the focus of G. Hamann's short article. One of the problematic aspects about the *Atlas* raised by G. Staluppi is the suggestion of having Chinese scholars in the future discover exactly what Chinese books Martini used in compiling his work. As Wu Chuan-jun notes in his essay, the *Atlas* was «the most detailed and most accurate geographical data about China at that time.»

As a historian of China, Martini is no less important for seventeenth-century Europe. P. Corradini examines the *De Bello Tartarico* and notes that the descriptions of ethnic minorities and the Manchu conquest itself may be flawed. Yet many of Martini's observations were neglected by Chinese historians, so that a «joint reading» of the Chinese sources and the contemporary Western sources is the path to follow. Although Ma Yong contends that the main cartographic and informative material of the *Atlas* came from local Chinese histories, he emphasizes that Martini's contribution was in establishing the degrees of latitude and longitude in China and the position of the majority of place names. Moreover the missionary's historical descriptions surpass earlier work by reason of his personal travel. C. Ghisalberti tries to describe Martini's historiographic method with some allusions to Martini's vocation to history. The main characterisitcs of the Chinese state in which Martini worked are outlined by L. Petech.

The third theme of the conference centered on Martini as a man of action. An essay on his personality by B. Bolognani is followed by a study on his cultural formation at the Roman College (M.D. Simone) and in his native town of Trent (F. Ghetta). His «Travels in China» by G. Melis is a succinct overview of Martini's methods in gathering data for this publication and a short chronology of his twelve years in China. A Lazzarotto summarizes Martini's description of Christianity in China as seen in the *Brevis relatio de numero et qualitate Christianorum apud Sinas* presented to Propaganda Fide in 1654. A very short but critical essay on the historical and cultural reasons for the Chinese Rites controversy by P. Tchao indicates the type of milieu that Martini faced when he entered Rome to discuss the issue. J. Sebes analyses Martini's role in that controversy, especially how he differed from his confrere, Michal Piotr Boym in the latter's support of the Ming cause. Such aspects of Martini's life based on archival sources expands the reader's vision of Martini in action. C. Von Collani's essay on Martini's influence on the Jesuit Joachim Bouvet's figurism is somewhat tantalizing but merely asserts that figuristic interpretations by Martini and Paul Buerrier «doubly influenced Bouvet, even before his arrival in China.»

The inclusion of a glossary of Chinese terms and names, and the color reproductions of several maps are most welcome in such an elaborate bilingual Italian-English volume. The English translations which most scholars in Chinese history will use are marred not only by typographical errors but at times several lines of English prose do not constitute a sentence. Some instances of the poor translation are «autocritica» and «autoaccusa» instead of self-evaluation and self-accusation. Such flaws detract from the serious effort in this conference to appreciate the various facets of the life of Martino Martini.

Washington, Georgetown University. W. WITEK, S.J.

TIMOTEO GALLAGHER. *Gli Esercizi di S. Ignazio nella spiritualità e carisma di fondatore di Pio Bruno Lanteri.* — Roma, 1983, 8°, XXXI-317 p. (Dissertatio ad doctoratum in Facultate Theologiae apud Institutum Spiritualitatis Pontificiae Universitatis Gregorianae).

Un trabajo de investigación extraordinariamente meritorio para el Instituto de Oblatos de Maria Virgen, fundado por Lanteri (1759-1830) y aprobado por León XII con el breve «Etsi Dei Filius» de 1 de septiembre de 1826. Estrechamente relacionado con la Compañía de Jesús, no sólo por el punto central de la investigación, los Ejercicios de S. Ignacio, sino por el influjo histórico del P. Diessbach en Lanteri, durante la supresión de la Compañía, influjo que se muestra decisivo en la fundación lanteriana.

El estudio tiene dos partes. En la primera, Gallagher investiga a través de los documentos de aprobación del Instituto de los Oblatos, de sus Constituciones y Reglas, el puesto que ocupan los Ejercicios de S. Ignacio en la inspiración y deseos del fundador. Descubre que los Ejercicios ignacianos constituyen el fin primario y esencial de la fundación, con el cual los otros fines apostólicos del Instituto están plenamente armonizados en la mente de Lanteri. La misma estructura del tipo de vida religiosa que proyecta, los votos, y las observancias señaladas en sus Constituciones y Reglas, están sellados por el espíritu y prácticas propias de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio.

En la segunda parte, se sigue paso a paso la historia del fundador para observar cómo se forma en él la idea de la fundación, notando los antecedentes de su inspiración personal y de sus prácticas en el espíritu y asociaciones dirigidas en Turín por el P. Diessbach. Se asiste a la perseverancia y consolidación de la inspiración lanteriana a través de los diversos influjos, peripecias e intentos varios. Gallagher se interesa por los posibles contactos de Lanteri joven con la actividad de los jesuitas en Cúneo, su ciudad natal, antes de la supresión de la Compañía. Pero sobre todo por sus estudios en Turín y su amistad profunda con Diessbach, a través de la «Amistad cristiana» y luego de la «Amistad sacerdotal». Ahí se formará el ideal lanteriano de vida apostólica, que sabrá después comunicar a J.B. Reynaudi y demás compañeros de Carignano, hasta llegar a la aprobación de la Regla de los Oblatos (1817).

Impresiona la resolución de disolverse el grupo, antes que renunciar a la propia vocación de quedar siempre disponibles para dar Ejercicios de S. Ignacio. Interesan también a la historia de la Compañía las relaciones del P. General L.

Fortis y del entonces rector del collegio de Turín J. Roothaan con Lanteri, a propósito de su posible entrada en la Compañía de Jesús. Lanteri hizo Ejercicios de elección en el noviciado de los jesuitas de Chieri por mayo de 1824. De ellos dependió, en el último momento, la decisión de fundar definitivamente los Oblatos en la diócesis de Pinerolo (sus Constituciones fueron aprobadas por el Obispo el 17 de septiembre de 1825), a lo que seguiría tan de cerca la aprobación de la Santa Sede.

La investigación de Gallagher es de primera mano. Ha manejado un número ingente de manuscritos conservados en el archivo de los Oblatos de María Virgen. Su contenido aparece descrito en las fuentes del trabajo, dividido en fascículos o documentos, distribuido en 7 series con varios volúmenes cada una. Ha contado también con documentos muy útiles del Archivo Secreto Vaticano, del de la Sagrada Congregación de Religiosos y del ARSI. Su bibliografía es seria. Gallagher se muestra objetivo, inteligente y agudo en la crítica documental, y de una honestidad científica a toda prueba.

Este trabajo interesará no sólo a los Oblatos y a los jesuitas, sino a quien desee conocer más a fondo los comienzos del apostolado seglar moderno en Italia en relación con la «Amistad Cristiana», la predicación de los Ejercicios y la historia religiosa italiana de comienzos del siglo XIX, particularmente en el Piamonte.

Puede servir además como modelo en el método de investigación, sobre los orígenes de un Instituto religioso, a tantos como se ocupan en nuestro tiempo de redescubrir sus propios orígenes.

Roma. M. RUIZ JURADO S.I.

CLEMENS RUHNAU. *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung. Die Einheit theologischen und sozialethischen Denkens im Werk Heinrich Peschs.* — Paderborn (Ferdinand Schöningh) 1980, 8°, 493 S.

Der etwas rätselhafte Titel dieses Buches, einer Doktordissertation an der Regensburger theologischen Fakultät, wird auch im Untertitel nur teilweise verdeutlicht. Untersucht doch der Autor nicht nur den Zusammenhang zwischen der katholischen Glaubenslehre und Heinrich Peschs sozialphilosophischem und nationalökonomischem System. Er beabsichtigt ebenso die Entwicklung von Peschs Gedanken im Rahmen der kulturellen, sozialen und politischen Bewegung unter den deutschen Katholiken am Ende des XIX. Jahrhunderts zu verstehen. Tatsächlich versuchten doch am Ende des Kulturkampfes breite Kreise der deutschen Katholiken im jungen, vom protestantischen Preußen beherrschten Reich die ihnen zukommende Stellung zu finden. Diese Entwicklung verlief von steriler, nostalgischer Zurückgezogenheit in der eigenen katholischen Vergangenheit (Romantik) zu einer soliden, apologetisch geprägten Haltung und erreichte ihr volles Wachstum in der sich allmählich durchsetzenden Überzeugung, daß gerade der Katholizismus mit seiner reichen sozialphilosophischen Tradition eine einzigartige Grundlage für die volle Beteiligung der Katholiken an der positiven Gestaltung der nationalen Gesellschaft bot. Maßgebend für diese Entwicklung war Graf Georg von Hertling. Ihm kommt, neben seiner politischen Tätigkeit, der Verdienst zu, seine Glaubensgenossen zur Pflege der Wissenschaft aufgefordert zu haben.

Heinrich Pesch war einer der ersten der deutschen katholischen Gelehrten, der dem Aufruf von Hertlings folgte.

Die oben kurz angedeutete Entwicklung im deutschen Katholizismus wird an Hand der unzähligen Veröffentlichungen Peschs sozusagen exemplarisch illustriert. «... Dieser Untersuchung... liegt die These zugrunde, daß Pesch als Ganzer, d.h. unverkürzt, nur verstanden werden kann, wenn man ihn in den Horizont der Katholizismusproblematik der Jahrhundertwende stellt und ihn von daher beleuchtet bzw. zum Sprechen bringt» (S. 54). Ruhnau analysiert nicht nur die vielen Artikel, in denen Pesch zu Zeitfragen Stellung nahm, auch in den Neuauflagen seiner selbständigen Werke und der fünf Bände seines riesigen Lehrbuchs der Nationalökonomie werden Änderungen in der Formulierung des Textes sorgfältig registriert und ihre Bedeutung abgewogen.

In einem gewissen Sinn, so könnte man sagen, bietet uns Ruhnau über Peschs sozialethisches und nationalökonomisches System nicht viel Neues. In den drei zentralen Kapiteln (Christliche Gesellschaftsordung, Solidarismus, Nationalökonomie, S. 110-298) finden wir eine ausgezeichnete, aber zum größeren Teil bekannte Zusammenfassung von Peschs Lehre. Gegen den Horizont der Entwicklungen im deutschen Katholizismus am Ende des vorigen Jahrhunderts jedoch erscheint alles in einer neuen Beleuchtung. Es wird viel deutlicher, was in Pesch zeitbedingt war, und was einen bleibenden Wert hat. Aus dieser Sicht nimmt der A. in drei umfangreichen Exkursen (Peschs Position in Grundfragen der sozialökonomischen Organisation, Die Kapitalismus-Problematik in Peschs Werk, Peschs Position im Gewerkschaftsstreit, S. 291-421) zu Fragen, in denen auch heute noch Peschs Autorität heraufbeschworen wird, Stellung.

Dieses Buch ist eine Bereicherung unserer Erkenntnis von Pesch und seine Aufnahme in die Reihe «Abhandlungen zur Sozialethik» ist völlig berechtigt.

Rom, Päpstl. Gregor. Universität. TH. B. MULDER S.I.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

IGNACIO ELIZALDE. *San Ignacio en la literatura.* - Madrid (Fundación Universitaria española) 1983, 8°, 801 p. (= Espirituales españoles, serie C, Monografías, 17).

Este libro ofrece un verdadero arsenal de datos y de juicios, no solamente sobre el papel que ha representado la figura de san Ignacio en la literatura española — calificativo que hubiese tenido que constar en el título —, sino también sobre la actitud que los autores estudiados mantuvieron respecto a la Compañía de Jesús. Bastantes de los más célebres, desde Lope de Vega y Calderón de la Barca hasta Ortega y Gasset y Rafael Alberti, pasando por Quevedo, estudiaron en colegios de la Compañía y conservaron después un recuerdo muy diferente respecto a los jesuitas. Así, Quevedo siguió siendo amigo de ellos, Ortega y otros mantuvieron una actitud hostil.

Además de las obras literarias que tienen como tema a san Ignacio, se estudian las dedicadas a otros santos, como san Francisco Javier y san Francisco de Borja. Así, se dedica una especial atención al drama calderoniano *El gran duque de Gandía,* descubierto hace pocos años en Checoslovaquia y publicado en Praga el año 1963.

La obra se divide en dos partes: la primera se ocupa del siglo XVII; la segunda de los siglos XVIII, XIX y XX. Dentro de cada período se estudian la prosa, la poesía y el teatro. El capítulo segundo de la primera parte está dedicado a las fiestas y certámenes poéticos destinados a celebrar en varias ciudades de España la canonización de san Ignacio y san Francisco Javier, en 1622. En el certamen de Madrid, el primer premio fue concedido a Calderón.

En la época barroca, Ignacio es presentado como el tipo de soldado y caballero, que cambia los ideales terrenos por una milicia superior. El elemento militar, caballeresco y contrarreformista lo llena todo. Muchos de los escritos de la época no conocieron otra fuente literaria que la Vida de san Ignacio por el padre Ribadeneira.

En las páginas del libro se reseñan un gran número de los mejores y más famosos autores de la literatura española, hasta nuestros días. Muchos se ocuparon, con mayor o menor extensión, de san Ignacio. Por ello este libro nos presenta un panorama vastísimo de la literatura española.

Entre los temas estudiados está el del teatro en los colegios de la Compañía, tan usado en toda Europa como elemento para la formación de la juventud. Lamenta el A. que el teatro jesuítico en España no haya sido suficientemente estudiado.

C. DE D.

MODESTO SALCEDO. *Un gran palentino frente a la Reforma. El P. Nicolás de Bobadilla.* - Palencia (Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Palencia), 1982, 8°, 202 p. Láminas.

Modesto Salcedo es un sacerdote palentino, que ha realizado la tarea de escribir la biografia de su conterráneo, el padre Bobadilla. Es la primera que se publica en España y la segunda en absoluto, precedida por la italiana del padre José Boero, de 1879. Empieza por darnos sus verdaderos apellidos, que fueron Alfonso (o Alonso) y Pérez. Fue siempre llamado por el nombre de su pueblo de origen, Boadilla del Camino, a ocho kilómetros del Pisuerga, en el camino de Santiago, de donde vino al pueblo el nombre. Hijo de un converso, sintió pronto la vocación eclesiástica, que le

llevó a cursar los estudios de letras, filosofía y teología en Valladolid, Alcalá y nuevamente en Valladolid. Para perfeccionarse en el latín, griego y hebreo pasó a París, donde acudió a la protección de san Ignacio, que tenía fama de apoyar económicamente a los estudiantes. A Bobadilla Ignacio le procuró un puesto de regente en el colegio de Calvi. Hechos los Ejercicios, fue uno de los primeros que se juntaron con san Ignacio.

Todas las peripecias de la larga vida de Bobadilla son descritas sobre la base de los tomos de Monumenta Historica S.I., sobre todo del dedicado al mismo Bobadilla, donde está su autobiografía. Sus misiones en Italia, sus seis años pasados en Alemania y las correrías por gran parte de Italia están descritas con sobriedad. A través de tantas peripecias se pone de relieve el carácter franco del biografiado, con puntas de extravagancia y aun de rebeldía, pero que no eran más que expresiones de una sinceridad que le llevaba a decir lo que pensaba, aunque pudiese disgustar a alguno.

El libro se lee con interés. Lástima que en él menudeen las erratas de imprenta y los defectos de transcripción de algunos apellidos, como Varallo en lugar de Verallo, Sfrondato en lugar de Sfondrato. No encontramos ninguna indicación del lugar donde se conserva el hermoso retrato de Bobadilla que adorna la portada del libro.

C. DE D.

MARIE-MADELEINE COMPÈRE, DOMINIQUE JULIA. *Les collèges français, 16e-18e siècles. Répertoire.* 1. *France du Midi.* - Paris (Institut National de recherche pédagogique. Editions du CNRS) 1984, 8°, 759 p.

Cet ouvrage, qui comprendra deux tomes, veut être un inventaire aussi exhaustif que possible de l'équipement scolaire de la France de l'Ancien Régime, fondé sur les bases les plus diversifiées. Parlant des nombreuses monographies existantes, les auteurs notent que cette immense bibliographie, écrite dans sa grande masse entre 1871 et 1914, s'avère à la fois incomplète et souvent partisane. Aussi ont-ils recouru à toutes les sources disponibles: archives nationales, régionales, municipales, archives des instituts enseignants, etc., en privilégiant la chronologie, le développement institutionnel, le fonctionnement social, la nomenclature systématique des sources. Ce dernier point est particulièrement soigné et fait l'objet d'un dispositif ingénieux de renvois en marge et en fin d'article, clairement exposé dans l'introduction. La méthode uniforme et la vaste information des auteurs leur permettent de signaler fréquemmment des questions non résolues, des anomalies, les qualités et les défauts des sources d'information. En ce qui concerne les collèges des jésuites, l'hommage rendu au «très remarquable répertoire topo-bibliographique établi sous la direction du P. Delattre *Les Etablissements des Jésuites en France depuis quatre siècles*» et l'observation que les collaborateurs de ce travail font trop souvent de la période jésuite l'âge d'or de l'établissement, n'empêchent que pour cette période le Répertoire a dû habituellement se contenter des données trouvées trouvées dans Delattre. Ce sera leur mérite d'avoir indiqué les questions mal éclairées, qu'une recherche plus poussée pourra souvent résoudre. Il s'en faut en effet que les auteurs des notices conte-

nues dans les 5 tomes de l'ouvrage dirigé par le P. Pierre Delattre aient tiré des ARSI en particulier toutes les informations qu'elles contiennent.

G. BOTTEREAU

FRANCIS DUCREUX. *Le collège des jésuites de Tulle (1620-1762).* - Tulle (Editions des Champs) 1981, 8°, 183 p.

Présentation refondue et allégée d'un travail universitaire, cet ouvrage condense une vaste information et donne une excellente idée de l'institution et de son rayonnement. Nous ne savons malheureusemente pas dans quelle mesure la bibliographie abrégée élimine telle ou telle source. En ce qui concerne l'ARSI, la seule référence au Fondo Gesuitico, supplément à la bibliographie de l'article «Tulle» dans *Les Établissements des jésuites en France depuis quatre siècles,* t. IV, col. 1504, est loin d'épuiser notre documentation. Nous ne voyons dans le texte aucune allusion à la correspondance ordinaire des généraux. Entre 1620 et 1696, seule période où soit conservée la correspondance vers la France, nous avons une centaine de réponses aux recteurs de Tulle et des dizaines aux consulteurs, sans compter les réponses aux Provinciaux concernant Tulle et les extraits des informations sur ce même collège; dans les lettres aux généraux se trouve la demande d'agrégation de la Congrégation des Messieurs, du 15 décembre 1630, avec les signatures autographes du président Baluze, des assistants Du Boix et Turriel et du secrétaire De Jiuzé (?); et la lettre du P. Bernard Chastelet, récemment revenu de Rome, où il était secrétaire à la maison généralice, et nommé recteur à Tulle, «station misérable, pauvre et très désagréable, - à vrai dire, un peu moins qu'autrefois, ajoute-t-il - ... c'est un proverbe dans la Province d'Aquitaine, quand on voit quelqu'un envoyé à Tulle, de demander, mi-plaisantant mi-sérieux: quel mal a-t-il donc fait?». A ce début de rectorat un peu chagrin, il eût été agréable d'opposer la fin de rectorat du P. Jean Goursaud (et non Gounaud), d'après sa lettre du 19 janvier 1761: «viget fervor animi, zelus animarum, pax et concordia, florent scientiae quantum fert angustia loci; missiones fiunt, conciones habentur, exercitia, sed a paucis, traduntur...» Et il note que l'évêque leur a fait don de 2000 livres pour soulager leur pauvreté.

Notons en passant que notre revue AHSI s'appelle Archivum Historicum Societatis Iesu, et non Archives Historiques (pp. 4 et 21).

L'apport original de cette monographie vient donc surtout des ouvrages, revues et archives locales et régionales, et cet apport est abondant. Nous avons apprécié l'importance accordée à l'action post et péri-scolaire (pp. 107-135): Congrégations mariales, activité missionnaire, activité sociale. L'illustration et les Pièces justificatives sont judicieuses et pittoresques.

G. B.

FRANCESCO IOVINE. *La «licenza del fingere». Note per una lettura della «Liberata».* - Roma (Bulzoni editore) 1980, 8°, 112 p. (= Pubblicazioni dell'Istituto di filologia moderna dell'Università di Roma, Studi e testi 3).

Nell'indagare, con passi guardinghi, sulla «favola» composta dal Tasso, l'A. si sofferma anche su due aspetti che, uniti, lo inducono a credere non azzardato sostenere che la *Liberata* è poema «di chiara ascendenza gesuitica» (p.96); sì che si comprende la preferenza dei gesuiti per essa rispetto alla *Conquistata* e l'ampia utilizzazione fattane «come veicolo dell'ideologia post-tridentina» (57). Il primo aspetto riguarda il pensiero politico controriformistico (c. v). Goffredo incarnerebbe il perfetto principe cristiano, quale teorizzato dalla trattatistica cattolica del tempo, in opposizione a Machiavelli, ad es. dal Ribadeneira e dal Botero. Aladino, invece, usurpatore del regno di Gerusalemme, sarebbe il tiranno che vuol mantenere il potere senza scrupolo nei mezzi; i perfidi stratagemmi però non possono prevalere sulla «ragion vera»: riaffermazione dunque del primato dell'etica sulla politica, giusta il dettato controriformistico. Più direttamente gesuitico il secondo aspetto, esaminato nel c. VII «De dos banderas». Vi si istituisce un confronto accurato tra il demoniaco tassiano — le istruzioni di Plutone nel canto IV, le seduzioni dei cavalieri cristiani — e quello ignaziano presentato dalla meditazione dei Due vessilli e dalle regole 12ª e 13ª del discernimento degli spiriti. La conclusione che si deduce, formulata tanto discretamente da esser senz'altro accettabile, è: «Non pare del tutto assurdo... ipotizzare una non vaga analogia tra l'esercitante e il cavaliere cristiano che, smascherando gli inganni del "nemico", trionfa gradualmente sulle passioni, facendo sì - per usare ancora un'espressione ignaziana - che " la sensualità si sottometta alla ragione e tutte le parti inferiori siano più sottomesse alle parti superiori"» (*Esercizi* [non «esercizio»] n. 87). L'A. non si è chiesto per quali vie il Tasso poté aver conoscenza del testo ignaziano; si può ora vedere AHSI 51 (1982) 314s.

M. C.

Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura.* Convegno Internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980). - Firenze (Olschki) 1982, VI-562 p.

Nel 1980 si tenne a Firenze una molto partecipata Esposizione del Consiglio d'Europa su «Firenze e la Toscana nell'Europa del Cinquecento». Alcune pregevoli sezioni minori di quella mostra spinsero a promuovere un dibattito scientifico, mantenendosi nell'epoca, ma universalizzando l'area. Entro il tema generale, oggi assai vivo, del rapporto tra cultura popolare e cultura d'élite, il convegno si è circoscritto a «una coppia alternativa o per così dire dialettica, le scienze e le credenze occulte, per riscontrare aspetti, conflitti e interazioni ai diversi livelli della cultura del Rinascimento e della Riforma» (p.v). Così nel volume si susseguono 23 indagini - delle quali 7 in inglese e 3 in francese - di elevato livello specialistico, equamente divise tra quelle particolari (zone d'Italia o d'Europa, e personaggi, anche minori, come Ramo, Melantone, Chavigny primo commentatore di Nostradamus) e quelle spazianti invece su raggio più ampio. Si va da

Paracelso e paracelsismo a temi imperniati su insegnamento e medicina — di speciale interesse le notizie raccolte dalle più varie fonti, anche di prima mano, circa l'istruzione elementare: a Venezia, p. 87-89, e più in generale agli inizi dell'età moderna, p. 101-119 —, al demoniaco nella controversia confessionale (con un caso di esorcismi a Londra nel 1585, guidati da W. Weston S.I., p. 243-245), a credenze occulte e propaganda politico-religiosa (astrologia, comete, escatologia...), per finire, attraverso miti nello spettacolo e nelle immagini, a informazioni su un particolare museo e a considerazioni su un collezionismo che è cultura della curiosità. Attrae più specialmente la nostra attenzione la sezione intitolata: «Acculturazione nel Nuovo Mondo e nell'Europa riformata e controriformata». Il terzo dei tre contributi, di Adriano Prosperi, ha per argomento: «"Otras Indias": Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi» (205-234). Da tempo studioso della relativa letteratura, l'A. vi discorre, con padronanza delle varie componenti, intorno alle interazioni — appunto, il programma del Convegno — fra l'idealità e la cultura dei missionari, che sono soprattutto gesuiti, e l'ignoranza spirituale e anche temporale delle plebi rurali, italiane in concreto, e delle genti incolte delle zone di nuova evangelizzazione. Opportunamente egli ha preso come filo conduttore della ricerca, in complesso puntuale e fatta con simpatia, l'espressione «altre Indie», così abituale ai gesuiti del tempo fin dal Landini impegnato in Corsica, seguendone le risonanze lungo i decenni, per terminare con la lettera di Acquaviva del 12 maggio 1590 (*Epistolae Praep. Gen.* I, Gandavi 1847, 223-230), della quale offre la redazione italiana coeva.

M. C.

Testimonianza e messaggio di Santa Veronica Giuliani. Atti del Congresso Internazionale di studi su santa Veronica Giuliani, Pontificio Ateneo Antonianum, 27-31 Ottobre 1982, a cura di LÁZARO IRIARTE OFM Cap. 2 Bde. - Roma, 1983, 8°, 466 u. 400 S. (= Pontificio Ateneo Antonianum, Istituto Francescano di Spiritualità, Collana Dimensioni Spirituali IV/V).

Seit mehreren Jahren sind Bestrebungen im Gange, zu erreichen, daß die Kirche der großen Mystikerin und außerordentlich begnadeten Kapuzinerin Veronica Giuliani den Titel einer Kirchenlehrerin zuerkenne. Ursula — so hieß sie vor dem Ordenseintritt — wurde 1660 in Mercatello sul Metauro (Pesaro-Urbino) geboren und starb nach fast 50 Jahren Ordensleben in Città di Castello i.J. 1727. Auf Befehl ihrer Beichtväter schrieb sie von Ende 1693 an fast bis zum Tod ein *Diario* über ihr Seelenleben, das 5000 Druckseiten umfaßt und die Grundlage für den angestrebten Titel bildet. Außerdem sind noch mehrere Relationen und Briefe erhalten. Die Gesellschaft Jesu ist in verschiedener Hinsicht mit dieser Heiligen verbunden. Unter den 39 Beichtvätern, denen Veronica ihr Gewissen eröffenete, waren wenigstens drei Jesuiten, P. Giovanni Crivelli, der sie unglaublich harten Prüfungen unterzog, aber die Echtheit ihrer Heiligkeit anerkannte, P. Antonio Tommasini, den sie bei der Volksmission 1696 mit ihren Gebeten und Opfern unterstützte (I 345; II 284) und P. Mario Cursoni (I, 377). In der Bibliothek der Kapuzinerinnen waren auch einige Werke von Jesuiten, die

die Heilige möglicherweise las; so waren dort zu finden E. Binet, J.-B. Saint-Jure und G.P. Pinamonti (II 219[24]). Vor allem aber machte sich um Veronica verdient P. Carlo Pizzacaria, der nach zwei vergeblichen Versuchen von anderen, in jahrelanger Arbeit das *Diario* in 5 Bänden herausgab, das durch O. Fiorucci 1969-1974 in Città di Castello noch eine 2. Auflage erlebte. Beim Kongreß waren zwei Jesuiten mit je einem Referat vertreten: P. R. Busa, der die Frage einer elektronischen Aufnahme der 2 1/2 Millionen Wörter der Schriften Veronicas erörterte, was etwa 1 1/2 Jahre beanspruchen würde (I 129-134), und P. S. Zedda (Cagliari), der sich die Mühe genommen hatte, das 2. Buch des *Diario* auf die Hl. Schrift zu untersuchen, wie diese im geistlichen Leben der Heiligen sichtbar wird (I 16). Die kurzen Ausführungen zeigen, wie die heilige Veronica Giuliani von ihren Lebzeiten an bis heute in der Gesellschaft Jesu viel Interesse findet.

J. W.

HELMUT HÖFLING. ... *Gehet hin und lehret alle Völker. Missionare von Las Casas bis Albert Schweitzer.* - Düsseldorf, Wien (Econ Verlag) 1982, 8°, 382 S., Ill.

Der freie Schriftsteller, Journalist und Reisende H. Höfling bietet im vorliegenden Buch die Lebensbilder einiger hervorragender Christen, die sich Christi Aufforderung «Gehet hin und lehret alle Völker» (vgl. Mt. 28, 19) zu ihrer Lebensaufgabe gemacht haben. Er beginnt mit Las Casas in Westindien, springt dann nach dem Osten, wo Francisco de Xavier seine Aufmerksamkeit erregte, um dann nach China zu Matteo Ricci und Adam Schall vorzustoßen. Schließlich findet er in Paraguay den Jesuitenstaat, den mehr die Mission als eine Einzelpersönlichkeit trägt; der Autor schließt seine Heldenreihe mit zwei protestantischen Missionären, die im 19. und 20. Jahrundert im Innern Afrikas wirkten, nämlich mit D. Linvingstone aus Schottland, der im Dienste der Londoner Missionsgesellschaft stand, und mit Albert Schweitzer aus dem Elsaß, der mit der Reformierten Kirche von Paris zusammenarbeitete. Warum es dem Verfasser geht, erfahren wir aus seinem Schlußwort: «An das aufopferungsvolle Leben und erstaunlich vielseitige Wirken großer Missionare zu erinnern, ist das Thema dieses Buches — nicht aber die problematisch gewordene Missionspraxis vergangener Zeiten mit ihrem überholten Motiv der Seelenrettung und der endlich aufgegebenen Disqualifikation anderer Religionen» (363). Durch das ganze Buch zieht sich ein auffallendes Hervorheben der Grausamkeit und der Habsucht der Spanier und Portugiesen. Bei Las Casas, dessen Schriften reichlich herangezogen werden, wird jedoch nicht verschwiegen, daß er die Afrikaner anstelle der Indios für die schweren Arbeiten wünschte, was er in Anbetracht der Folgen später sehr bereute. Höfling akzepiert auch L. Hankes Urteil über Las Casas. Bei Franz Xaver fehlt die wichtige Zwischenstation in S. Tomé, wo der Heilige den Entschluß faßte, nach dem Fernen Osten zu reisen. Im übrigen folgte der Verfasser weitgehend Schurhammers Studien. Matteo Ricci wird voll gewürdigt und als «italienischer Chinese» bezeichnet. Die Lebensschicksale Schalls kann man nur mit großer Ergriffenheit lesen: seine Rehabilitierung erfolgte leider zu spät. Wie in China so war auch in Paraguay die geniale Leistung des Ordens nicht vom Erfolg gekrönt. Von der

missionarischen Tätigkeit Livingstones erfährt man nicht allzu viel; daß die Portugiesen den West-Ost-Weg und umgekehrt durch Afrika vor ihm schon gekannt haben, war zu seiner Zeit schon ganz vergessen. A. Schweitzers Leben ist zwar allbekannt, ist aber in diesem Zusammenhang durchaus am Platz und sein Wort «Ehrfurcht vor dem Leben» (351) ist aktuell wie noch nie. Der Verfasser verzichtet auf Belegstellen, bietet aber dafür eine Liste von Quellenangaben und einen Literaturhinweis (365-369), wie auch ein Personen- und Sachregister (371-382). Es möge noch erwähnt sein, daß Terrenz Schreck nicht Schweizer war (242) und daß der Ausdruck «mittelmäßig» im Ordensverständnis soviel wie «normal» bedeutet (243-244).

J. W.

ANTONIO FAPPANI - MARIO COLPO S.I. *Da Brescia a Nagasaki. Il Beato Giovanni Battista Zola, martire. 1575-1626.* - Brescia (Edizioni del Moretto) 1982, 8°, 212 p.

Dei cinque italiani che fan parte del gruppo dei 33 martiri gesuiti del Giappone beatificati nel 1967, lo Zola, ultimo in ordine di tempo a subire il martirio, è il primo ad aver ricevuto una biografia moderna. Il merito ne va all'infaticato illustratore di memorie e personaggi di Brescia che è mons. A. Fappani. Addolorato che la figura del martire concittadino, benché oggetto di culto nella diocesi il 20 giugno, giorno del martirio, si sia andata appannando, tanto da esser praticamente sconosciuta dalla massa dei fedeli, egli ha voluto rimetterla loro dinanzi, dedicandole une delle sue svariate monografie. Il materiale non mancava. Anzitutto le lettere del Beato che, tra mandate a sorelle e amici a Brescia e conservate in ARSI, non sono proprio del tutto poche (fra l'altro egli fu consultore del «rettorato» di Arima quando ne era rettore il b. Navarro, e in seguito suo successore; la corrispondenza che si scambiano superiore e suddito nell'attesa immediata del martirio — qualcosa di unico — è commovente); ma poi Cataloghi, Annue edite e inedite, e soprattutto i due ampi volumi del p. Schütte (*Introductio* e *Monumenta historica Iaponiae* I). Sicché adesso la biografia dello Zola è chiaramente tratteggiata in ognuna delle sue fasi, e non più, come finora, limitata agli scarsi e in parte vaghi o errati cenni contenuti nelle relazioni coeve. L'unico anno di noviziato a Novellara, il biennio di perfezionamento in lettere a Padova e Brescia, il quadriennale insegnamento di rettorica a Mantova, la scelta di lui per l'India fatta da Acquaviva troncando lunghe oscillazioni su altri nomi, la filosofia cominciata a Parma e continuata a Coimbra, l'ordinazione sacerdotale a Goa e il successivo triennio di teologia a Macao costituiscono, come ora sappiamo, il periodo di formazione. In piena luce ormai anche i due distinti periodi di apostolato nel Takaku, prima e dopo la persecuzione locale del 1612 e il ritorno (1615) da Macao. Nel primo periodo ha uno speciale rilievo la mancata partenza per iniziar l'evangelizzazione della Corea; nel secondo, il contrasto con i domenicani operanti proprio nel gregge di p. Zola. Per la semestrale prigionia e il martirio è stato ampiamente mietuto nel Bartoli. Ben scelte le tavole fuori testo, di cui alcune danno la produzione iconografica bresciana.

M. C.

ANNAMARIA KELLY. *Kino alla conquista dell'America.* - Tucson (Southern Mission Research Center) 1980, 8°, VIII-136 p.

E' un lavoro di piccola mole, e tuttavia segna una tappa nella bibliografia dell'apostolo trentino. Non tanto perché ne sia la prima biografia complessiva dopo più di quarant'anni - e già basterebbe -, quanto perché deve esser riconosciuto, come scrive nella Presentazione il p. Burrus, che ha assistito l'A., quale «prima biografia completa del padre Kino, nel senso che è la prima storia della sua vita che ne rileva il carattere e le virtù - la sua vita interiore - che è la vera fonte della sua straordinaria attività». Inoltre la Kelly, romana di origine e docente di italiano all'Università di Arizona (Tucson), «ha attinto a documentazioni ben più numerose di qualsiasi precedente biografo, ed ha sottoposto scritti finora male interpretati e mal compresi ad una stretta e attenta analisi». Infatti nel quarantennio trascorso nuovi manoscritti venuti in luce hanno cambiato radicalmente alcune interpretazioni dell'attività del missionario, mentre anche dallo stesso carteggio, conosciuto da più di mezzo secolo, è apparso, analizzandolo più a fondo, che certi documenti non erano stati interpretati a dovere.

I 43 agili capitoletti contengono tutto l'essenziale, fornendo anche la chiave di lettura per i dettagli che si volessero aggiungere. Nei primi tre è sintetizzata la fase europea: gli anni della formazione nella Compagnia, con tutti i dati ricavabili dai volumi dell'ARSI, e quelli del viaggio e dimora in Spagna. La prima fase dell'apostolato messicano, rivolto alla Bassa California (1681-86), è descritta, in puntuale successione cronologica, dal c. V al XIV; l'insuccesso non scoraggia il missionario, ma gli fa concepire il metodo giusto: stabilire nel territorio messicano missioni autosufficienti che avrebbero sostenuto quelle della penisola. E' quanto Chino realizza fino alla morte nel 1711. Con base a Dolores (Sonora), egli guadagna alla civiltà un vasto tratto, introducendo bestiame, cavalli e nuove coltivazioni, costruendo case e chiese, estendendo l'area della missione di centinaia di chilometri. Tutto è esposto in modo serrato anno per anno, sulla scorta delle fonti e dei diari.

L'ultimo capitolo svolge «Il carattere di padre Kino nella sua totalità». Alla luce della più abbondante documentazione coeva tenta analizzare i motivi spirituali soggiacenti allo straordinario apostolato del missionario. E' certo il pezzo più originale del volume.

Il libro può esser raccomandato senza riserve a quanti desiderano leggere una breve e accurata esposizione di uno dei più eminenti missionari dell'America.

M. C.

Conseil international des archives. Guide des Sources de l'histoire des nations. B. Afrique, 7 Saint Siège. *Guida delle Fonti per la storia dell'Africa a sud del Sahara negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia.* A cura di LAJOS PÁSZTOR. - Zug, Switzerland (Inter Documentation Company AG) 1983, 8°, XXIV-537 S. (= Collectanea Archivi Vaticani 3).

Die Hauptarbeit des vorliegenden Bandes, mit Unterstützung und Interesse der UNESCO vorbereitet, leistete der in vatikanischen Archiven hervorragend be-

wanderte Prof. L. Pásztor, der seine Forschertätigkeit auf zahlreiche andere kirchliche Archive ausdehnte und als *Rector agens* des ganzen Bandes zu bezeichnen ist. Nach einer kurzen allgemeinen Einleitung werden die Geschicke und wichtigsten Daten von 48 Staaten bis 1914 verfolgt (11-84), mit Afar-Issa beginnend und Zambia schließend. Der Hauptteil des Werkes ist dann dem Geheimen Vatikanischen Archiv mit seinen zahlreichen Verästelungen gewidmet (87-249), jeweils mit Einführungen und Literatur versehen und dann auf die Bestände von Schwarzafrika hinweisend. Weitere Abschnitte beziehen sich auf die Archive des Hl. Stuhles außerhalb des Vatikanischen, nämlich der Propaganda Fide, der Orientalischen Kirchen und der Kongregation der Heiligen (253-273). 40 verschiedenen Archive von kirchlichen Instanzen in Italien (die meisten in Rom) werden vielfach von ihren Archivaren und in verschiedenen Sprachen mit Einführungen und Beständen (zahlreiche Archive werden umgestaltet oder erst geordnet) beschrieben, stets auch mit einem eigenen Abschnitt über Schwarzafrika. Nicht weniger als zehn Archive der Kapuziner Italiens sind durch die verschiedenen Provinzen vertreten (463-482). Nicht vergessen wurden die Kamillianer (483) noch das Collegio Urbano der Propaganda Fide (487-489) noch die Pia Società des D.N. Mazza in Verona (491). Auf S. 499-500 steht die Liste der 51 Mitarbeiter und anschließend das Orts- und Namenregister (501-537), wobei die Gesellschaft Jesu unter ihren Vertretern oder Missionsgebieten zu finden ist.

Ihre wichtigsten Missionen waren vor der Austreibung durch Pombal (1759) in Kongo, auf den Kapverdischen Inseln, in Guinea, Angola, Moçambique, Madagascar (kurze Zeit) und Äthiopien; L. Mariano gelangte bis zum heutigen Malawi.

Von der 1814 wiederhergestellten Gesellschaft werden zahlreiche neue Gebiete missioniert (siehe Bechuanaland/Botswana, Burundi, Kamerun, Tschad, Komoren, Elfenbeinküste, Rhodesien/Zimbabwe, Belgisch Kongo/Zaire, Sudan, Zambia, dazu Madagascar), wobei zu bemerken ist, daß die Tätigkeit zuweilen nur von kurzer Dauer war. Die Quellen der älteren Missionen der Portugiesenzeit sind durch die Veröffentlichungen von C. Beccari, F. Rodrigues, A. Brásio, L. Jadin, J. Wicki und A. da Silva weitgehend ausgenützt und bekannt geworden; für die modernen Missionen sind die Werke von J. A. Otto, A. Boudou, A. Roeykens, G. Ciparysse und die *Bibliotheca Missionum* zu konsultieren. Außerhalb des Ordensarchivs sind Jesuitica zu finden auf den Seiten 138[8] (P.Páez), 180 (Berthieu) und 198 (Jesuiten in Asien, Afrika und Brasilien). Über das Ordensarchiv in Rom informiert ihr langjähriger und kompetenter Leiter E. Lamalle (302-311), über das Archiv der Generalpostulation des Ordens P. Molinari (312-313), der auf die Seligsprechungsprozesse der Sel. Berthieu, und M.T. Ledóchowska und der ehrw. Märtyrer von Äthiopien und V. Rasoamanarivo hinweist.

Alle die sich für die Geschichte der katholischen Missionen in Schwarzafrika interessieren, haben nun ein äußerst willkommenes und brauchbares Hilfmittel zur Hand.

J.W.

GEORG SCHWAIGER. *Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater.* - München-Zürich (Schnell und Steiner) 1982, 8°, 212 S., Illustrationen.

Aus Anlaß des 150. Todestages von Johann Michael Sailer legt der Münchener Kirchenhistoriker Georg Schwaiger eine schöne Biographie vor. Schon der Titel «Der bayerische Kirchenvater» zeigt die Sympathien des Autors für Sailer. Er entstammte aus einer Schuhmacherfamilie von Aresing, studierte am Münchener Jesuitenkolleg und trat 1770 in Landsberg in die Gesellschaft Jesu ein. Nach dem Noviziat kam er gleich nach Ingolstadt und begann sein Philosophiestudium. Am Ende des ersten Jahres wurde der Jesuitenorden aufgehoben. Sailer setzte dort, nun als Seminarist seiner Heimatdiözese Augsburg, die Studien fort und wurde 1775 zum Priester geweiht. Sein ehemaliger Lehrer Benedikt Stattler, der weiterhin an der Universität Ingolstadt auch als Exjesuit Theologie dozierte, holte den jungen Sailer dorthin für die Dogmatik. Er mußte jedoch bald Ingolstadt verlassen. Zwischen 1784 und 1794 war er Ethik- und Pastoralprofessor in Dillingen, doch wurde er auch von dort unter unwürdigen Umständen entlassen. 1799 kam Sailer wieder an die Universität Ingolstadt, die 1800 nach Landshut verlegt worden ist. Mehr als zwanzig Jahre lang unterrichtete er hier Moral- und Pastoraltheologie, war ein begeisternder Kanzelredner, ein wirklicher Erwecker religiösen Lebens in Wort und Schrift. 1821 kam Sailer nach regensburg als Domkapitular, Weihbischof und Generalvikar, bis er schließlich in seinen letzten Lebensjahren doch noch Bischof von Regensburg wurde. Rom widersetzte sich nämlich lange Zeit der Ernennung Sailers zum Bischof, bis es dem bayerischen König Ludwig I., dessen kirchenpolitischer Berater er war, gelungen ist, seinen Kandidaten bei den römischen Behörden durchzusetzen. Sailer, der so viel für die Erneuerung sowohl des kirchlichen Lebens wie auch der Theologie, besonders der christlichen Erziehung, der Priesterbildung, der Moral- und Pastoraltheologie geleistet hat, mußte viele Mißverständnisse und auch Verleumdungen ertragen. Doch gerade hier zeigte sich auch seine wirkliche innere Größe. Zum Einfluß der Jesuiten auf den jungen Sailer in Landsberg bemerkt der Verfasser: «Die strenge Schule des zweijährigen Noviziates hat den jungen Menschen gewiß mitgeprägt und in seiner lebenslangen Selbstbeherrschung, seinem klugen umsichtigen Urteil und auch in seiner innigen Frömmigkeit ihre Spuren hinterlassen. Zeitlebens sprach Sailer dankbar von diesem "Noviziat der Gottseligkeit"» (14). Der Verlag hat diese anspruchsvolle, bestens fundierte und doch gut lesbare Biographie in der bei ihm gewohnten schönen Ausstattung mit zahlreichen Illustrationen herausgegeben.

L. Sz.

Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie. Tome 100. Mélanges offerts à Baudoin de Gaiffier et François Halkin. - Bruxelles (Société des Bollandistes) 1982, 8°, xxx-790 p.

Era naturale che il centesimo volume degli *Analecta Bollandiana* risultasse anche celebrativo della fausta ricorrenza del primo secolo di vita della rivista. Il modo però è stato determinato dalla coincidenza del 60° di «bollandismo» dei due veterani del gruppo. Per felicitarsi con essi si sono dati l'appuntamento 49

studiosi (fra cui anche il nostro p. Batllori a proposito dell'edizione dell'autobiografia lulliana del p. de Gaiffier: p. 683-689). Il volume si apre quindi con una breve nota preliminare che traccia l'origine e le varie fasi della vita della rivista, e con le bibliografie dei due festeggiati (p. de Gaiffier, p. VII-XVIII; p. Halkin, p. XIX-XXX). Campo di lavoro del primo è stata l'agiografia latina, del secondo quella greca; oltre ai 104 articoli in *Analecta* e 70 in altre riviste, p. de Gaiffier ha curato tre volumi di *Subsidia hagiographica;* p. Halkin, di cui sono stati raccolti in volume 57 dei 94 articoli pubblicati in *Analecta* e 38 dei 65 pubblicati fuori di essi, è autore anche di alcuni volumi oltre i dieci dati ai *Subsidia.* Interessa la storia stessa dei Bollandisti l'ultimo contributo del massiccio tomo: R. Aubert vi illustra l'azione del card. Mercier in favore delle *Légendes hagiographiques* del p. Delehaye, negli anni della repressione antimodernistica (p.743-780).

M. C.

ÉTIENNE FOUILLOUX. *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX*[e] *au XX*[e] *siècle. Itinéraires européens d'expression française.* - Paris (Éd. du Centurion) 1982, 8°, 1008 p.

In questa voluminosa opera, dalla prosa chiara e scorrevole, la storia ecclesiastica dell'area francofona, dal pontificato di Leone XIII (1878) a quello di Pio XII (fino al 1952), viene rivissuta in prospettiva ecumenica. L'A. ha raccolto un'immensa mole di documentazione, anche inedita, e l'ha saputa dominare con maestria. Ha cercato di capire i fatti e ha trovato un'interessante chiave di lettura nella tensione tra «Unionismo» ed «Ecumenismo»: il primo, teso alla conversione e al ritorno dei cristiani non cattolici, l'altro volto all'unità dei cristiani quale travaglio a tutti comune. Questa chiave di lettura piuttosto che dividere gli attori in vincitori e vinti suppone la gestazione di un importante sviluppo ecclesiologico, da pochi promosso e da molti ignorato, esploso più tardi, prepotentemente, con il Concilio Vaticano II.

Si capisce che i protagonisti siano i maggiori pionieri dell'ecumenismo: il lazzarista Portal, il benedettino Beauduin, l'abbé Couturier e il domenicano Congar, tuttora vivo. Ma l'A. riserva spazio e attenzione anche a molti altri personaggi, che inserisce nell'ampio contesto, con serena oggettività di storico. Tra unionisti ed ecumenisti l'indice onomastico elenca ben 171 gesuiti quali, per citarne solo alcuni, i padri Bouillard, Bourgeois, Boyer, Charles, Clément, Daniélou, Fessard, Gagarine, d'Herbigny, Huby, de Lubac, Maillet, Mailleux, Pierling, Raes, Roche, Rouët de Journel, Rouquette, Teilhard de Chardin, Tonquédec, Tournebize, Troisfontaines, Tyszkiewicz, Valensin, Weigel, Wuyts e Zupan. E l'unionismo di molti di loro è perfino trattato con riguardo, come nel caso dell'unionista Boyer, la cui moderazione riesce a raccogliere attorno al Papa, il 22 settembre 1950, unionisti ed ecumenisti, dopo che questi ultimi hanno ricevuto il duro colpo dell'*Humani generis.* «Ces interprétations modérées, soucieuses de préserver l'avenir, permettent à l'oecuménisme catholique de franchir le cap difficile» (p.910).

Roma. V. POGGI S.I.

FERNANDO BORTONE S.I. *La stella azzurra di Ciang Caiscek.* L'apostolato dei gesuiti italiani nella Cina continentale (1922-1949). - [Roma] (Tip. dell'Abbazia di Casamari) 1981, 8°, XL-768 p., XXX tav. f.t.

Quest'ultimo dei quattro volumi della «Collana sulla Cina» deriva da una monografia sul vicariato apostolico di Pengpu — eretto nel 1922 per divisione del grande vicariato del Kiang-nan — che l'A., defunto nel 1982 (cf. AHSI 52, 1983, 445), aveva stesa per il 1940 col titolo: «Luce di Cristo nell'Uanpei». Quel primo lavoro è giunto per ultimo alla stampa, ma così, oltre all'essere stato continuato per un decennio, si è assimilato nella lussuosa presentazione ai tre che l'hanno preceduto e ne hanno incorporato le sezioni storiche relative ai tempi anteriori al 1922.

Il nuovo vicariato venne affidato alla provincia Torinese, che si trovava disponibile dai territori dell'America settentrionale ai quali l'avevano fatta rivolgere i dolorosi eventi in patria a metà Ottocento; dopo un decennio si aggiunse il rinforzo della provincia Romana, similmente libera da analoghi impegni assunti in Brasile.

Come nel vol. III (cf. AHSI 46, 1977, 228-231) l'agile narrazione dei felici progressi dell'evangelizzazione e delle tremende avversità che in continuazione l'ostacolarono e la provarono — brigantaggio, inondazioni del Fiume Azzurro, guerre tra Nordisti e Sudisti e tra comunisti e nazionalisti e guerra cino-giapponese — poggia su documentazione di prima mano attinta agli archivi centrali, di sezione e di distretto. E si conclude con la promettente primavera fiorita con la pace, quando Pengpu divenne sede residenziale, essendone primo vescovo mons. Cipriano Cassini. Purtroppo fu anche l'unico, morto nel 1952 di crepacuore nel dover assistere al totale annientamento delle opere stabilite con tanti decenni di sacrifici.

M. C.

BIBLIOGRAPHIE SUR L'HISTOIRE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

László Polgár S.I. - Roma.

Nous tenons à remercier de leur précieuse collaboration les PP. J. Barten (Nijmegen), E. Bücken (Cologne), J. Dehergne (Chantilly), H. Grünewald (Munich), F. Holovics (Pannonhalma), A. Liuima (Roma), J. M. Pacheco (Bogotá), A. Pinsker (Vienne), J. Warszawski (Rome), les Archivistes de la Curie généralice et les membres de notre Institut.

Nos dépouillements ont été arrêtés le 31 décembre 1983.

Index général

I. TOUTE LA COMPAGNIE.

A. HISTOIRE GÉNÉRALE.

1 POLGÁR László S.I. *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980.* II. *Les pays.* 1. *Europe.* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1983 8° 28*-604.

2 PÁSZTOR Lajos. *Guida delle fonti per la storia dell'Africa a sud del Sahara negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia.* A cura di ... Zug (Inter Documentation Company) 1983 8° XIV-538. (= Guide des sources de l'histoire de l'Afrique 7; Collectanea Archivi Vaticani 3).

LAMALLE Edmond S.I. *Archivio Romano della Compagnia di Gesù,* 302-311.

MOLINARI Paolo S.I. *Archivio della Postulazione generale della Compagnia di Gesù,* 312-313.

3 AMADEO J. H. S.I. y FIORITO M. Á. S.I. *La «Determinación de la Compañía» del año 1540.* Stromata 39 (1983) 365-370.

4 AMADEO J. H. S.I. y FIORITO M. Á. S.I. *¿Intento de una congregación general de la Compañía de Jesús en el año 1545?* Stromata 39 (1983) 3-92.

5 BATLLORI Miquel S.I. *Cultura e finanze. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II.* Roma (Edizioni di storia e letteratura) 1983 8° 496. (= Storia e letteratura 158).

Recueil de 30 articles, dont quelques uns sont parus ici pour la première fois.

6 BATLLORI Miquel S.I. *L'Illuminismo e la Chiesa.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 327-337.

Sur la suppression de la Compagnie de Jésus voir: 333-336.

7 BELLUCCI Giuseppe S.I. *I gesuiti preparano il futuro.* Popoli e missioni (1983) 13, 18-22.

8 BRUHIN Josef S.I. *Jesuiten zu ihrem Orden und seiner Geschichte. Hinweise auf neuere Literatur über Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu.* Orientierung 47 (1983) 178-180.

9 CAPOVILLA Loris Francesco. *Giovanni XXIII e la Compagnia di Gesù.* Civiltà cattolica (1983) 2, 429-449 544-555.

10 [DHÔTEL Jean-Claude S.I.] *Vers la 33e Congrégation générale.* Jésuites de France (1983) 3-28.

De l'épreuve à l'espérance, 4-16.

Comment est élu le général des jésuites, 17-20.

1541-1974. 32 congrégations générales, 28 supérieurs généraux, 21-27.

Verso la 33a Congregazione generale. Societas 32 (1983) 48-61.

Generals and General Congregations. Letters and Notices 85 (1982-1983) 196-205.

11 ÉMONET Pierre S.I. *Les jésuites et le pape. Ni miliciens, ni courtisans, mais missionnaires au service de l'Église universelle.* Choisir (1983) sept., 8-13.

12 *Essere gesuiti oggi. La XXXIII Congregazione generale della Compagnia di Gesù.* Civiltà cattolica (1983) 3, 345-360.

13 FAASE T. P. S.I. *International difference in values ranking and religious style among Jesuits.* Review of Religious Research 24 (1982) 3-18.

D'après un sondage fait auprès des délégués à la 32e Congrégation générale.

14 GARCÍA José A. S.I. *La Congregación general* XXXIII: *crónica de urgencia.* Manresa 55 (1983) 351-355.

15 [GIOVANNI PAOLO II *alla Compagnia di Gesù:*] «*Essere all'avanguardia del rinnovamento voluto dalla Chiesa*». Dans: *I cristiani nel mondo postmoderno* (Roma, Civiltà cattolica 1983) 249-260.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) n° 9.

16 GISPERT-SAUCH George S.I. *The Pope and the Jesuits. Some theological reflexions.* Ignis Studies 1 (1983) 3, 20-33.

17 *In de geest van Ignatius.* Heraut 114 (1983) 161-192.

Réunit 9 courts articles autour de la Compagnie.

18 ITURRIOZ Jesús S.I. *La elección de nuevo General S.I.* Mensajero (1983) ag.-set., 16-18.

19 ITURRIOZ Jesús S.I. *32 Congregaciones generales, 28 Superiores generales.* Mensajero (1983) ag.-set., 19-22.

20 JEDIN H. *History of the Church.* V. *Reformation and Counter Reformation.* VI. *The Church in the age of Absolutism and Enlightenment.* London (Burns and Oates) 1980-1981 8° XX-796 XXVI-678.

Dans le vol. V: JEDIN Hubert. Ignatius Loyola and his order to 1556, 446-455; Jesuit theology, 538-541; Controversy over grace, 542-545. GLAZIK Josef. The springtime of the missions in the early modern period, 575-614.

Dans le vol. VI: BECKMANN Johannes. The propagation of the faith in America: The Jesuits, 252-259; India, 290-301; China, 303-317; Japan, 317-320. SCHNEIDER Burkhart S.I. Clement XIII and Clement XIV, 573-582.

21 JÜRGENS Heinrich S.I. *Vorgeschichte der 33. Generalkongregation.* An unsere Freunde (1983) 2, 13-21.

22 LIMAGNE Joseph. *De Jezuïeten. Van crisis naar ontspanning.* Katholieke Wereld 16 (1982) 4, 3-7.

23 LOMBARDI Federico S.I. «*Compagni di Gesù inviati nel mondo d'oggi*». *La XXXIII Congregazione generale della Compagnia di Gesù.* Civiltà cattolica (1983) 4, 444-462.

24 McGARRY Cecil S.I. *Reclutamento: Compagnia di Gesù.* Dizionario degli istituti di perfezione 7 (1983) 1277-1283.

25 MAILLARD Stanislas. *Avant la 33e Congrégation générale. Jésuites: la mission aux frontières de l'Église.* Actualités religieuses (1983) juin, 29-36.

26 NAÏDENOFF Georges S.I. *La Compagnie de Jésus. Jésuites.* Paris (Fayard) 1983 4° 80.

27 PADBERG John W. S.I. *The past is prologue.* Company 1 (1983) 1, 17-21; 2, 20-25.

Résumé du fascicule signalé dans AHSI 44 (1975) n° 54.

28 PASQUIER Sylvaine. *L'internationale de Dieu.* L'Express (1983) 23-29 sept., 150-161.

29 PERROY Henri S.I. *Jésuites dans le monde. Un panorama.* Études 359 (1983) 149-158.

30 RAHNER Karl S.I. *Zur Situation des Jesuitenordens nach den Schwierigkeiten mit dem Vatikan.* Dans: *Schriften zur Theologie.* XV (Einsiedeln, Benziger Verlag 1983) 355-372.

31 SEIBEL Vitus S.I. *Generalkongregation der Gesellschaft Jesu.* Stimmen der Zeit 201 (1983) 793-796.

32 S[EILER] H[erman S.I.] *Jesuiter i världen.* Signum 9 (1983) 195-197.
Traduction: Les jésuites dans le mond.

33 SILVA António da S.I. *Jesuítas - mais um passo na renovação.* Brotéria 116 (1983) 435-442.

34 SILVA António da S.I. *O período do Geral Arrupe na transição jesuítica actual.* Brotéria 117 (1983) 432-449.

35 SILVA António da S.I. *Pré-imagem de um líder espiritual ou o próximo geral dos jesuítas.* Brotéria 117 (1983) 123-136.

36 SIMMEL Oskar S.I. *El papa y los jesuitas.* Tierra nueva 12 (1983) abril, 84-87.
Cf. AHSI 52 (1983) n° 16.

37 STEMBERGER Günter. *2000 Jahre Christentum. Illustrierte Kirchengeschichte in Farbe.* Salzburg (Andreas Verlag) 1980 4° 988.
Voir: Die Jesuiten, 464-468.

38 STIERLI Josef S.I. *Dokumente zur Gründung der Gesellschaft Jesu, 1539-1541.* Übersetzt und eingeleitet von... Frankfurt/M. (Provinzialkonferenz der Deutschen Assistenz) 1983 8° 48. (= Geistliche Texte S.I. 8).

39 THOMAS Joseph S.I. *Vers la 33e congrégation générale des jésuites.* Études 358 (1983) 275-278.

40 VALERO AGÚÑDEZ Urbano S.I. *«Bajo el signo de la esperanza y de la continuidad». Congregación general 33 de la Compañía de Jesús.* Sal terrae 71 (1983) 807-818.

B. HISTOIRE SPÉCIALE.

1. **Saint Ignace de Loyola.**

41 *El Pelegrí. Autobiografia de sant Ignasi de Loiola.* Traducció i comentari de Josep M. RAMBLA S.I. Barcelona (Editorial Claret) 1983 8° 154. (= Col·lecció Horitzons 9).

42 *A Pilgrim's testament. The Memoirs of Ignatius of Loyola.* As faithfully transcribed by Luis Gonçalves da Camara and newly translated into English by Parmananda R. DIVARKAR S.I. Roma (Tipografia P.U.G.) 1983 12° XVI-128.

43 ARRUPE Pedro S.I. *La inspiración trinitaria del carisma ignaciano.* CIS 13 (1982) 1-2, 11-67.

Réédition de l'étude signalée dans AHSI 50 (1981) n° 45. — A ce propos dans le même numéro:

RASCO Emilio S.I. *El Nuevo Testamento en la conferencia del P. Arrupe,* 103-115.

44 BALTHASAR Hans Urs von. *Ignatius von Loyola.* Dans: *Hans Urs von Balthasar-Lesebuch* (Freiburg, Herder 1980) 371-376.

Ignatius Loyola. Dans: *The von Balthasar reader* (New York, Crossroad 1982) 393-398.

Réédition et traduction abrégées de son article: Exerzitien und Theologie (1948), cf. Bibliographie I n° 3607.

45 BATLLORI Miquel S.I. *De Raimundo Sabundo atque Ignatio de Loyola.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 53-64.

46 BATLLORI Miquel S.I. *Ignatius von Loyola zwischen Mittelalter und Renaissance.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 17-34.

47 BEAUCHEMIN Gilles S.I. *Engagement social et expérience ignatienne.* Cahiers de spiritualité ignatienne, Suppléments 14 (1983) 19-32.

48 BERG André. *Ignace de Loyola, le fondateur.* Belgia 2000 1 (1983) 4-7.

49 BERGOGLIO Jorge Mario S.I. *Conducir en lo grande y en lo pequeño.* Dans son: *Meditaciones para religiosos* (San Miguel, Ediciones Diego de Torres 1982) 114-127.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 51 (1982) n° 20.

50 BOYLE Marjorie O'Rourke. *Angels black and white: Loyola's spiritual discernment in historical perspective.* Theological Studies 44 (1983) 241-257.

51 DALMASES Cándido de S.I. *Boletín ignaciano.* AHSI 52 (1983) 127-140.

52 DECLOUX Simon S.I. *La voie ignatienne. A la plus grande gloire de Dieu.* Paris (Desclée de Brouwer) 1983 8° 182. (= Voies et étapes).

53 DIVARKAR Parmananda R. S.I. *La cappella de «La Storta» nell'esperienza spirituale di sant'Ignazio.* Civiltà cattolica (1983) 3, 502-509.

54 DIVARKAR Parmananda S.I. *La Storta and Jesuit identity.* America 149 (1983) 89-92.

55 DUMEIGE Gervais S.I. *Le mystère de la Trinité dans la vie de saint Ignace.* CIS 13 (1982) 1-2, 71-104.

56 ECHEVERRI Alberto S.I. *De Rome à l'Église. Ignace de Loyola et les papes de son temps.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 49-56.

57 ECHEVERRI Alberto S.I. *Ignacio de Loyola: Rasgos dominantes de su personalidad eclesial.* Reflexiones CIRE 8 (1982) 3-4, 63-89.

58 ELIZALDE Ignacio S.I. *San Ignacio en la literatura.* Madrid (Universidad Pontificia de Salamanca - Fundación Universitaria Española) 1983 8° 802. (= Colección «Espirituales españoles» C 17).

59 ÉMONET Pierre S.I. *Chercher Dieu en toutes choses.* Choisir (1983) janvier, 5-8.

60 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *Nuevas noticias sobre parientes próximos de san Ignacio de Loyola.* Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián 16-17 (1982-1983) 377-418.

61 GERVAIS Pierre S.I. *Ignace de Loyola et la confession générale.* Revue catholique internationale, Communio 8 (1983) 5, 69-83.

62 GIMBERNAT DE GONZÁLEZ Ester. *En el espacio de la subversión barroca: El «Poema heroico» de H. Domínguez Camargo.* Thesaurus 37 (1982) 523-543.

63 HAAS Adolf S.I. *Los orígenes del misticismo ignaciano en Loyola y en Manresa.* CIS 13 (1982) 1-2, 144-192.

Traduction des pages 7-75 de l'introduction à la traduction allemande du Journal spirituel, cf. Bibliographie I n° 809.

64 HEBBLETHWAITE Margaret. *Ignatian spirituality today.* New Blackfriars 64 (1983) 365-374.

65 HERNÁNDEZ MONTÉS Benigno S.I. *Identidad de los personajes que juzgaron a san Ignacio en Salamanca. Problemas históricos suscitados por las primeras fuentes.* AHSI 52 (1983) 3-51.

66 *Inácio de Loyola.* Ensaio de Karl RAHNER S.I. Esboço histórico de Paul IMHOF S.I. 52 ilustrações a cores de Helmut Niels LOOSE e 45 gravuras da biografia de Inácio publicada em 1609. Braga (Editorial A. O.) São Paulo (Edições Loyola) [1982] 8° 120.

Cf. AHSI 48 (1979) n° 88.

67 IPARRAGUIRRE Ignacio S.I. *Dinámica juvenil de la espiritualidad ignaciana.* Centro ignaciano del Ecuador 3 (1981) 25-43.

Cf. AHSI 44 (1975) n° 102.

68 ITURRIOZ Jesús S.I. *«Infancia espiritual» de Íñigo de Loyola.* Mensajero (1983) julio, 16-18.

69 JOU Albert S.I. *From La Sorbonne to La Storta. Pilgrimage to the Holy Land ends in Rome.* Ignis 12 (1983) 3, 8-12.

70 MEJÍA Rodrigo S.I. *«Chercher et trouver Dieu en toutes choses». L'intégration spirituelle selon Ignace de Loyola.* Cahiers de spiritualité ignatienne. Suppléments 15 (1983) 1-88.

71 MOYSA Stefan S.I. *Znaczenie duchowości ignacjańskiej dla współczesnego chrześcijanina.* Przegląd Powszechny (1983) 1, 33-42.

Résumé: Signification de la spiritualité ignatienne pour le chrétien d'aujourd'hui, 42.

72 ORTIZ DE URBINA Ignacio S.I. *San Ignacio de Loyola el peregrino de Nuestra Señora.* Dans: *De cultu mariano saeculo xvi.* IV/1. *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. xvi* (Roma, Pontificia Accademia Mariana Internazionale 1983) 225-245.

73 PELLAND Gilles S.I. *Ignace et la Trinité. Points de vue théologiques.* CIS 13 (1982) 1-2, 118-145.

74 POGGI Vincenzo S.I. *Saint Jean Climaque et saint Ignace de Loyola.* Proche-Orient chrétien 32 (1982) 50-85.

75 PROTERRA Michael S.I. *Homo spiritualis nititur fide. Martin Luther and Ignatius of Loyola. An analytical and comparative study of a hermeneutic based on the heuristic structure of «Discretio».* Washington, D.C. (University Press of America) 1983 8° VIII-84.

76 QUERALT Antonio S.I. - RUIZ JURADO Manuel S.I. *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola. Due spiritualità a confronto.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1983 8° 216.

77 RAHNER Hugo S.I. *Apuntes para una espiritualidad ignaciana.* Boletín de espiritualidad 78 (1982) 19-28.

Pages 16-23 et 31-33 extraites et annotées du fascicule: «La espiritualidad de las Congregaciones marianas y su historia», signalé dans AHSI 25 (1956) n° 237.

78 RAHNER Karl S.I. *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute.* Dans: *Schriften sur Theologie.* XV (Einsiedeln, Benziger Verlag 1983) 373-408.

Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui. Paris (Centurion) 1983 8° 76.

Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy. Centro ignaciano del Ecuador 5 (1981) 23-58.

Woord van Ignatius van Loyola tot een jezuïet van vandaag. Cardoner 1 (1981) 14-24; 2 (1982) 29-38; 3 (1982) 32-42; 4 (1982) 30-39; 5 (1983) 35-41.

Cf. AHSI 48 (1979) n° 88.

79 STIERLI Josef S.I. *Erste Striche zur Ignatiusbiographie. Zwei Dokumente.* Übersetzt und eingeleitet von... München (Provinzialskonferenz der Deutschen Assistenz) 1983 8° 52. (= Geistliche Texte S.I. 7).

80 SUDBRACK Josef S.I. *Ignatius von Loyola und sein Orden. Ursprung aus der Erfahrung.* Geist und Leben 56 (1983) 267-283.

81 VERD Gabriel María S.I. *Juaniza-Joaneiza, hermana de san Ignacio.* Miscelánea Comillas 40 (1982) 99-105.

Voir aussi n° 8 20 275 298 515 517 518 614.

2. **Institut.**

82 AGUADO Mercedes A.C.J. *La vivencia de la espiritualidad ignaciana en Santa Rafaela M. del S. Corazón de Jesús.* Manresa 55 (1983) 41-58.

83 ARROYO José S.I. *La Congregación general de la Compañía de Jesús, como Compañía en discernimiento.* Manresa 55 (1983) 211-223.

84 BERTRAND Dominique S.I. *La Compagnie de Jesús et son «Institut».* Vie consacrée 55 (1983) 292-309.

85 BERTRAND Dominique S.I. *Un mariage avec la culture. La partie 4 des Constitutions S.J.* Christus 30 (1983) 103-116.

86 COLPO Mario S.I. *Professione. Questioni giuridiche: Compagnia di Gesù.* Dizionario degli istituti di perfezione 7 (1983) 956-959.

87 DEMOUSTIER Adrien S.I. *L'expérience d'un noviciat jésuite.* Études 359 (1983) 683-692.

88 GANSS George E. S.I. *Comment le charisme personnel de saint Ignace a pris corps dans ses Constitutions.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 83-91.

Traduction d'une conférence parue dans: Dossier «Constitutions» A, cf. AHSI (1973) n° 14.

89 GARCÍA Matías S.I. *La expresión «promoción de la justicia» en su contexto eclesial.* Manresa 55 (1983) 255-243.

90 GARCÍA MADARIAGA José M. S.I. *La extensión objetiva del 4° voto en las bulas del tiempo de Ignacio.* Manresa 55 (1983) 15-40.

91 GIOIA Mario S.I. *La coadiutoria nella Compagnia di Gesù.* Dans: *Il fratello religioso nella comunità ecclesiale oggi* (Roma, Edizioni CIPI 1983) 214-218.

92 GRANERO Jesús M. S.I. *La Compañía de Jesús. Su evolución primitiva.* Manresa 55 (1983) 339-350.

93 HUIZING Piet S.I. *De vierde gelofte. Inhoud en binding.* Cardoner 7 (1983) 19-31.

94 ITURRIOZ Jesús S.I. *«Obediencia debida» al papa en la Compañía de Jesús.* Manresa 55 (1983) 65-86.

95 ITURRIOZ Jesús S.I. *La «sucesión del P. Arrupe» en el generalato de la Compañía.* Manresa 55 (1983) 199-210.

96 MENDIZÁBAL Miguel S.I. *Directorio práctico vocacional para la ayuda de los padres y hermanos que trabajan en la preparación de los candidatos de la Compañía.* Centro ignaciano del Ecuador 7 (1982) 3-73.

97 MENDIZÁBAL Miguel S.I. *Pertenencia al cuerpo de la Compañía.* Boletín de espiritualidad 83 (1983) 1-12.

98 NEUNER Josef S.I. *Exploring global dimensions of Jesuit priestly apostolate.* Ignis Studies 1 (1983) 2, 11-28.

99 O'MALLEY John W. S.I. *The fourth vow in its Ignatian context. A historical study.* Studies in the Spirituality of Jesuits 15 (1983) 1, 1-59.

100 O'NEILL Charles E. S.I. *Regime: La «repraesentatio» dei gesuiti.* Dizionario degli istituti di perfezione 7 (1983) 1394-1396.

101 O'NEILL Charles E. S.I. *Residenza.* Dizionario degli istituti di perfezione 7 (1983) 1689-1690.

102 PABLO-ROMERO María I.B.V.M. *La espiritualidad ignaciana de María Ward, fundadora del I.B.V. María (1585-1645).* Manresa 55 (1983) 149-169.

103 RENARD Louis S.I. *L'élection du préposé général de la Compagnie.* Christus 30 (1983) 374-379.

104 RUIZ JURADO Manuel S.I. *La formación en la Compañía de Jesús según las Constituciones. Finalidad y métodos.* Manresa 55 (1983) 171-180.

Cf. AHSI 52 (1983) n° 75.

105 RUIZ JURADO Manuel S.I. *La professione della Compagnia di Gesù e la cosiddetta «professio super hostiam».* Dizionario degli istituti di perfezione 7 (1983) 921-924.

106 SALES Michel S.I. *Note sur l'ecclésiologie des Constitutions de la Compagnie de Jésus.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 253-260.

107 SHEETS John R. S.I. *The fourth vow of the Jesuits.* Review for Religious 42 (1983) 518-529.

108 SHERIDAN Edward F. S.I. *A challenge to service in the light of XXXII General Congregation (Decree 4: «Our mission today»).* CIS 14 (1983) 1, 42-59.

109 SILVA António da S.I. *O espírito e a gestão colegial. A respeito da Congregação geral dos jesuítas.* Brotéria 117 (1983) 317-327.

110 SOLTERO Carlos S.I. *A challenge to service in the light of the Jesuit Constitutions.* CIS 14 (1983) 1, 28-41.

3. Exercices spirituels.

111 Santo Inácio de Loyola. *Exercícios espirituais.* Tradução do autógrafo espanhol pelo P. Vital Dias PEREIRA S.I. 2ª edição. Porto (Apostolado da imprensa) 1983 12° 218.

112 *Sei Ignacio Loyola gencho Reisō.* Tokyo 1982 8° 114.
Traduction japonaise par José Miguel VARA S.I.

113 AKKER Dries van den S.I. «*Plutôt comme un fou...*» Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 36-41.

114 ARZUBIALDE Santiago S.I. *La contemplación del nacimiento de Jesús en el mes de Ejercicios, según S. Ignacio (EE. 110-117 y 264-265).* Manresa 55 (1983) 99-123.

115 BARREDO Fernando S.I. *Sentir con la Iglesia de hoy.* Centro ignaciano del Ecuador 8 (1982) 3-20.

116 BATLLORI Miquel S.I. *Los Ejercicios que Nadal llevó a España y las meditaciones de la muerte y del juicio. Ms 998 de la Biblioteca Nacional de México.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 65-89.

117 BRAVO Ernesto S.I. *La Virgen María y el triple coloquio ignaciano.* Centro ignaciano del Ecuador 4 (1981) 22-32.

118 COPELAND Richard F. S.I. *A directory for the second and third weeks.* Way, Supplement 46 (1983) 11-55.

119 CORTÉS Francisco S.I. *Los Ejercicios de san Ignacio y la dirección espiritual.* Centro ignaciano del Ecuador (1981) 15-22.

120 CRESPO Benjamin S.I. *Vocation et Exercices. Approche historique: au temps d'Ignace.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 42-49.

121 CRUZ T., Luis A. S.I. *Los Ejercicios y la teología del Corazón de Jesús.* Centro ignaciano del Ecuador 8 (1982) 21-37.

122 DEGREZ Étienne N. S.I. *The «magis» in the Principle and foundation. A response to a controversial point.* Ignis 12 (1983) 1, 22-27.

123 *Die Exerzitien des Ignatius.* Zürich (Verlag Bo Cavefors) 1983 8° 100.

Réédition de 13 courtes contributions sur les Exercices précédemment publiées dans la revue: Entschluß (1978 et 1981), dont nous avons signalé quelques unes dans AHSI 48 (1979) n° 109 et 51 (1982) n° 8.

124 Fiorito Miguel Ángel S.I. *Tensión hacia lo más... con alternativa.* Boletín de espiritualidad 79 (1983) 16-23.

125 Font i Rodon Jordi S.I. *Algunos aspectos psicológicos del «Tercero exercicio... haciendo tres coloquios» (nn. 62-63).* Manresa 55 (1983) 87-89.

126 Gallagher Timoteo. *Gli Esercizi di S. Ignazio nella spiritualità e carisma di fondatore di Pio Bruno Lanteri.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Typis P.U.G.) 1983 8° xxxii-318.

127 Giuliani Maurice S.I. *«Faire pénitence».* Progressio 52 (1983) 6, 5-12.

Dans le sens des Exercices.

128 Giuliani Maurice S.I. *L'hier et l'aujourd'hui dans la démarche de l'élection.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 177-185.

129 Gómez Alejandro S.I. *La Virgen María en «Lumen gentium» y en los Ejercicios.* Centro ignaciano del Ecuador 4 (1981) 8-21.

130 Hamel Édouard S.I. *Cómo presentar hoy el Decálogo en los Ejercicios.* Centro ignaciano del Ecuador 6 (1982) 23-44.

Cf. AHSI 52 (1983) n° 101.

131 Hewett William S.I. *Les Exercices spirituels ignatiens et le «Journal intensif» de Progoff.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 109-118.

132 Ivens Michael S.I. *The eighteenth Annotation and the early Directories.* Way, Supplement 46 (1983) 3-10.

133 Karekezi Augustin S.I. *«Chercher et trouver la volonté de Dieu». Regard sur les Exercices à partir de la première Annotation.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 5-14.

134 Kiely Bartholomew M. S.I. *Consolation, desolation and the changing of symbols: A reflection on the Rules for discernment in the Exercises.* Dans: *The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola in present-day application* (Rome, Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1982) 123-156.

135 Lanteri Pio Bruno. *Les Exercices de saint Ignace.* Le Christ au monde 28 (1983) 266-275.

136 Lefrank Alexander S.I. *The Exercises a way of liberation: Social dimension.* Way, Supplement 46 (1983) 56-66.

Traduction de l'article signalé dans AHSI (1977) n° 86.

137 Lepers Étienne S.I. *De l'utilité des pénitences? Réflexions ignatiennes.* Christus 30 (1983) 219-231.

138 Lewis J. S.I. *Los Ejercicios y su amplitud de miras.* Boletín de espiritualidad 82 (1983) 1-24.

139 Lewis Jacques S.I. *Significato del Principio e fondamento.* Essere cristiani nel mondo 3 (1983) 5, 10-13 22. — *Il Principio e fondamento nella dinamica degli Esercizi.* 6, 8-12 29. — *Spiritualità del Fondamento.* 7-8, 9-13 31.

140 LEWIS Jacques S.I. *Une traduction nouvelle des Exercices.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 71-76.

A propos de la traduction signalée dans AHSI 52 (1983) n° 81.

141 LIES Lothar S.I. *Ignatius von Loyola. Theologie, Struktur, Dynamik der Exerzitien.* Innsbruck-Wien (Tyrolia-Verlag) 1983 8° 142.

142 LINARES MEGÍAS Manuel S.I. *Gerard Manley Hopkins y el misterio de la encarnación según Escoto y los Ejercicios espirituales de san Ignacio.* Manresa 55 (1983) 317-337.

143 McIVER Bernard S.I. *The oldest extant copy of the Spiritual Exercises.* Letters and Notices 85 (1982-1983) 108-119.

Sur la copie de John Helyar.

144 MAGAÑA José S.I. *Congregación general XXXII y Ejercicios ignacianos.* Manresa 55 (1983) 125-148.

145 MAGAÑA José S.I. *Para actualizar y ubicar los Ejercicios ignacianos.* Servir 18 (1982) 225-251.

146 MATUNGULU Otene S.I. *Une lecture bantu du «mecum» ignatien.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 31-35.

147 MEJÍA Miguel S.I. *Dirección espiritual en la línea de los Ejercicios espirituales.* Centro ignaciano del Ecuador 5 (1981) 5-14.

148 MENDIBOURE Bernard. *Choix de vie définitifs? Exercices nos 162-174.* Christus 30 (1983) 483-497.

149 *Ministère de miséricorde et première semaine des Exercices.* Cahiers de spitualité ignatienne 7 (1983) 155-176.

NOURISSAT Jacques. *Des catéchumènes de l'espérance,* 156-162.

CUSSON Gilles S.I. *Espérance, discernement et chemin de libération,* 163-176.

150 O'KEEFE Vincent T. S.I. «*Sentire cum Ecclesia*». Review for Religious 42 (1983) 831-845.

Cf. ci-dessous n° 178.

151 O'SULLIVAN Michael J. S.I. *Towards a social hermeneutic of the Spiritual Exercises: An application to the Annotations.* Dans: *The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola in present-day application* (Rome, Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1982) 11-122.

152 PÉREZ VALERA J. Eduardo S.I. *L'amour: source de connaissance de soi.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 119-142.

Voir: La prière des Exercices, 122-130; L'expérience religieuse dans les Exercices, 130-139.

153 POGGI Vincenzo S.I. *Il Basileus di Climaco, il «Rey humano» di Ignazio di Loyola e le due Rome.* Dans: *Roma, Costantinopoli, Mosca* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1983) 317-323.

154 *Presenting the first week.* Way, Supplement 48 (1983) 1-96.

IVENS Michael S.I. *The first week: Some notes on the text,* 3-14.

VEALE Joseph S.I. *The first week: Practical questions,* 15-27.

BRODERICK William S.I. *First week: Rules for discernment,* 28-38.

McVerry Peter S.I. *Sin: The social, national and international aspects,* 39-49.

Coventry John S.I. *Sixteenth and twentieth-century theologies of sin,* 50-59.

Callaghan Brendan S.I. *The unbinding of Lazarus. A psychologist's view of the first week,* 60-65.

Grogan Brian S.I. *Giving the exercise on hell,* 66-84.

Sheldrake Philip S.I. *The Principle and foundation and images of God,* 90-96.

155 Raguin Yves S.I. *Les techniques orientales de méditation et les Exercices de saint Ignace.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 227-251.

156 Rambla José M. S.I. *Ejercicios para la fe y justicia.* Manresa 55 (1983) 291-315.

157 Roffaers Hugo S.I. *Une transposition moderne de l'Annotation 19. La spiritualité ignatienne dans Marriage Encounter.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 261-272.

158 Rossi de Gasperis Francesco S.I. *Bibbia ed Esercizi spirituali. La Bibbia negli Esercizi spirituali e gli Esercizi spirituali nella Bibbia.* Roma (Borla) 1983 8° 124.

159 Royón Lara Elías S.I. *Los Ejercicios ignacianos: una metodología para la formación.* Manresa 55 (1983) 245-256.

160 Rubianes Eduardo S.I. *Cristología latinoamericana y su relación con los Ejercicios.* Centro ignaciano del Ecuador 6 (1982) 3-22.

161 Ruiz de Gopegui Juan A. S.I. *A contemplação para alcançar amor nos Exercícios espirituais.* Perspectiva teológica 15 (1983) 55-72.

162 Ruiz Jurado Manuel S.I. *Linee teologiche strutturali degli Esercizi ignaziani.* Roma (Pont. Univ. Gregoriana) 1983 8° 52.

163 Schneider Michael S.I. *«Unterscheidung der Geister». Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard.* Innsbruck-Wien (Tyrolia) 1983 8° 246. (= Innsbrucker theologische Studien 11).

164 *«Sentire cum Ecclesia». Histoire — défi pour aujourd'hui — pédagogie.* CÍS 14 (1983) 3, 3-126.

Traduction du fascicule signalé dans AHSI 50 (1981) n° 119.

165 Stierli Josef S.I. *«In allen Dingen Gott finden». Die Frucht der ignatianischen Exerzitien.* Entschluß 38 (1983) 4, 24-27.

166 Tuñí J. O. S.I. *El uso de los Evangelios en los Ejercicios.* Manresa 55 (1983) 5-14.

167 Vercruysse Jos E. S.I. *Exerzitien.* I. *Historisch.* Theologische Realenzyklopädie 10 (1983) 698-703.

168 Viard Claude S.I. *Sortir de soi pour se trouver. Un aspect de la deuxième semaine des Exercices spirituels.* Christus 30 (1983) 350-359.

4. Spiritualité.

169 ARRUPE Pedro S.I. *In Him alone... our hope.* Dublin (Irish Messenger Publications) 1983 8° 134.

In Lui solo la speranza. Milano (Àncora) 1983 8° 198. (= Contemplativi nell'azione).

Cf. AHSI 52 (1983) n° 125.

170 BACHT Heinrich S.I. *Das Ringen um die tägliche Betrachtungsstunde in der jungen Societas Jesu.* Erbe und Auftrag 59 (1983) 15-30.

171 CANTIN Roger S.I. *Le discernement spirituel personnel et communautaire.* 2e édition revue et corrigée. Québec (Centre de spiritualité ignatienne) 1983 8° 136. (= Cahiers de spiritualité ignatienne, Suppléments 12-13).

Dans la deuxième partie: Le discernement spirituel communautaire (75-134) voir: Un document: «La délibération des premiers pères», 79-87.

172 CLANCY Thomas H. S.I. *El malestar de sentirse bien.* Centro ignaciano del Ecuador 8 (1982) 39-47.

Cf. AHSI 52 (1983) n° 126.

173 COLPO Mario S.I. *La predicazione interna: Nella Compagnia di Gesù.* Dizionario degli istituti di perfezione 7 (1981) 527-528.

174 COLPO Mario S.I. *Preghiera: La Compagnia di Gesù.* Dizionario degli istituti di perfezione 7 (1983) 666-670.

175 DUNPHY Richard Ward S.I. *Placed with Jesus bearing his cross. A study of Jesuit identity in the light of St. Ignatius Loyola's life of grace, as based upon the first Jesuits' understanding of their relationship to their Founder.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana, Roma (P.U.G.) 1983 8° 448.

176 FOIS Mario S.I. *Pratiche spirituali e penitenziali: La Compagnia di Gesù.* Dizionario degli istituti di perfezione 7 (1983) 468-474.

177 GUTIÉRREZ Mario S.I. *La comunidad de bienes, linea fuerza de la espiritualidad jesuítica.* Reflexiones CIRE 8 (1982) 3-4, 4-41.

178 *Les jésuites vers la CG XXXIII.* CIS 14 (1983) 2, 3-126.

O'KEEFE Vincent S.I. *Sentire cum Ecclesia,* 11-32.

SOLTERO Carlos S.I. *Vie religieuse jésuite,* 33-50.

CALVEZ Jean-Yves S.I. *Notre service apostolique: ce qu'attend de nous l'Église,* 51-71.

DIVARKAR Parmananda S.I. *L'évangélisation et les missions,* 73-86.

CHU Li-teh Michel S.I. *Les jésuites et l'apostolat des paroisses,* 87-100.

McGARRY Cecil S.I. *Une formation solide et prolongée,* 101-122.

ALPHONSO Herbert S.I. *La spiritualité ignatienne aujourd'hui: tendances et perspectives,* 123-126.

179 KUNUMPURAM Kurien S.I. *Thinking with the Church in the context of the Second Vatican Council.* Ignis Studies 1 (1983) 3, 7-19.

180 O'MALLEY John W. S.I. *De Guibert and Jesuit authenticity.* Dans son: *Rome and the Renaissance* (London, Variorum Reprints 1981) chap. XIV.

Réimpression de l'article paru dans: Woodstock Letters 95 (1966) 103-110.

181 SULLIVAN Francis A. S.I. and FARICY Robert L. S.I. *On making the Spiritual Exercises for the renewal of Jesuit charism.* Studies in the Spirituality of Jesuits 15 (1983) 2, 1-34.

182 URIARTE Javier S.I. *Le discernement vous fera libres.* Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 15-29.

5. **Activités pastorales.**

Voir n° 20.

183 EELEN Francis S.I. *The catechetical apostolate in the early Society of Jesus.* Ignis 12 (1983) 5, 8-14.

184 MARGERIE Bertrand de S.I. *Place des missions populaires dans l'activité des jésuites.* Christus 30 (1983) 247-253.

185 PAULUSSEN Louis S.I. *Fidèles à nos sources.* Progressio 51 (1982) 4-5, 2-28 37-43.

Fedeli alle nostre origini. Essere cristiani nel mondo (1982) 11-12, 4-14; (1983) 1, 13-17; 2, 8-13; 3, 11-21.

186 SCURANI Alessandro S.I. *L'Eucarestia nella storia della Compagnia di Gesù.* Spirito e verità (1983) 68-71.

6. **Activités culturelles.**

Pédagogie.

187 ARRUPE Pedro S.I. *Um projecto de educação.* Porto (Livraria A.I.) Braga (Editorial A.O.) 1981 8° 224. (= Documentos da Companhia de Jesus 14).

188 ASCHENBERGER George A. S.I. *The Jesuit university today. An introduction to the Ignatian vision in higher education.* Scranton, Pennsylvania (University of Scranton) 1982 8° 10.

189 BATLLORI Miquel S.I. *Economia e collegi.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 121-138.

190 BATLLORI Miquel S.I. *La «Ratio studiorum» nella formazione della coscienza cattolica moderna.* Dans: *Coscienza civile ed esperienza religiosa nell'Europa moderna* (Brescia, Morcelliana 1983) 59-69. — Réédition dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 175-184.

191 BUCKLEY Michael J. S.I. *Jesuit, Catholic higher education: Some tentative theses.* Review for Religious 42 (1983) 339-349.

192 DUFFY Kevin Peter. *A model staff development program for promoting the Jesuit vision of education among student personnel administrators in Jesuit higher education.* Dissertation at the Boston College 1983 4° 236.

Résumé: Diss. Abstr. A 43 (1982-83) 3231.

193 MÉSZÁROS István. *Monumenta paedagogica Societatis Iesu.* Magyar Pedagógia (1983) 1, 92-95.

194 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *Los colegios de la Compañía de Jesús: tres momentos de su evolución histórica.* Razón y fe 207 (1983) 363-375; aussi dans: Información S.I. 15 (1983) 110-117.

Sciences ecclésiastiques.

Voir n° 20.

195 Artola Antonio María C.I. *De la revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica.* Bilbao (Universidad de Deusto) 1983 8° 260. (= Teología Deusto 17).

Voir: El conflicto con el colegio jesuita de Lovaina, 30-35; La condena de Lessio por la Facultad de teología, 36-41; Las reacciones de la Curia general de los jesuitas, 41-43; La escuela jesuítica, o la Escritura como regla de fe, 78-82; El protagonista de la controversia: Leonardo Lessio S.I. (1554-1623), 85-101; El auténtico pensamiento de Lessio sobre 2 Mac., 152-160; La hipótesis lessiana, cuestión todavía abierta, 160-173; Luces y sombras de la hipótesis lessiana sobre 2 Mac., 173-178; Lessio y Franzelin, 224-228.

196 Batllori Miquel S.I. *Los jesuitas y la combinatoria luliana.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 212-217.

197 La Peña Juan de. *De bello contra insulanos. Intervención de España en América. Escuela española de la paz, segunda generación, 1560-1585.* I. *Testigos y fuentes.* II. *Posición de la Corona.* Madrid (C.S.I.C.) 1982 8° 668 548. (= Corpus hispanorum de pace 9-10).

Baciero Carlos S.I. *Los teólogos jesuitas y la segunda generación,* II 333-485.

Introduction (333-350) et textes des théologiens jésuites: Luis de Molina (351-369), Francisco de Toledo (377-383), Francisco Suárez (384-407), Juan de Salas (408-420), José de Acosta (431-485).

198 Margerie Bertrand de S.I. *Foi ou fidelité de Jésus? Qu'en disent Suarez et le Card. de Lugo?* Doctor communis 36 (1983) 40-48.

199 Rodríguez Pedro - Lanzetti Raúl. *El Catecismo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del catecismo del Concilio de Trento (1566).* Pamplona (Universidad de Navarra) 1982 8° 498.

Voir: La versión alemana de Pablo Hoffaeus y san Pedro Canisio: Dillingen, 1568, 228-234.

Sciences profanes.

200 Fischer Karl Adolf Franz. *Jesuiten-Mathematiker in der französischen und italienischen Assistenz bis 1762 bzw. 1773.* AHSI 52 (1983) 52-92.

Littérature.

201 Dimler G. Richard S.I. *Literary considerations in the classification of the Jesuit emblem.* Jahrbuch für internationale Germanistik 14 (1983) 101-110.

202 Pérez de Ayala Ramón. *A. M. D. G. La vida en los colegios de jesuitas.* Edición de Andrés Amorós. Madrid (Cátedra) 1983 8° 352. (= Letras hispánicas 177).

203 Rivas Andrés Victoriano S.I. *La novela más popular de Pérez de Ayala. Anatomía de A. M. D. G.* Gijón (Principado de Asturias) 1983 8° 292.

7. Écrits polémiques.

204 Bordiot Jacques. *L'Église, société secrète?* Revue de la politique française 27 (1983) octobre, 13-18.

Voir: La Compagnie de Jésus, 13; Les jésuites et la politique, 14-15; Dans le sillage des jésuites, 16-17.

205 Houle Martha Marie. *The fictions of casuistry and Pascal's Jesuit in «Les Provinciales»*. Dissertation at the University of California, San Diego 1983 4° 297.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 184-185.

206 Larouche Lyndon. *Les jésuites organisent le génocide en Amérique Centrale.* Guerre à la drogue! Revue trimestrielle de la Coalition anti-drogue (1983) juin-août, 8-15.

II. LES PAYS.

A. Europe.

Allemagne.

207 Adamek Josef S.I. *50 Jahre Jesuitenkolleg im Benediktinerkloster.* Dans: *St. Blasien. 200 Jahre Kloster- und Pfarrkirche* (München, Schnell und Steiner 1983) 366-381.

208 Aulich Reinhard. *Der Bezwinger der Donau: Zu einer Aufführung des Jesuitenkollegs Ingolstadt im Jahre 1729.* Dans: *Theatrum europaeum. Festschrift E. M. Szarota* (München, W. Fink 1982) 169-192.

209 Batllori Miquel S.I. *Les finances del col·legi de Sant Pau a Ratisbona, 1589-1648.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 139-152.

210 Batllori Miquel S.I. *La fluttuazione economica dell'Accademia Carolina di Osnabrück, 1625-1773.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 153-174.

211 Felber Wolfgang S.I. *400 Jahre St. Michael.* An unsere Freunde (1983) 2, 4-6.

212 *50 Jahre Kolleg St. Blasien.* Kollegbrief 54 (1983) Pfingsten, 1-96.
Adamek Josef S.I. *50 Jahre Kolleg St. Blasien. Geschichtlicher Rückblick,* 17-41.

213 Hengst Karl. *Jesuiten in Westfalen. Geschichte, Wirken und Bedeutung.* Dans: *Monastisches Westfalen* (Münster, Westfälisches Landesmuseum 1982) 227-233.

214 Hoffmann Hermann. *Nachrichten über Würzburger Theologiestudenten während des Dreißigjährigen Krieges nach einem juliusspitälischen Archivale.* Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 44 (1982) 125-145.

215 Hofmann Siegfried. *Maria de Victoria, Ingolstadt.* 6., überarbeitete Auflage. München-Zürich (Schnell und Steiner) 1961 12° 16. (= Kunstführer 582).

216 Hwang Jane. *The early Jesuit-printings in China in the Bavarian State Library and the University Library of Munich.* Dans: *International Symposium* (n° 879) 281-296.

217 LUCKHARDT J. *Jesuitenkirchen des 16. und 17. Jahrhunderts in Köln und Westfalen.* Dans: *Köln, Westfalen, 1180-1980.* I (Lengerich, Klein 1980) 425-433.

218 NEUFELD Karl H. S.I. *Das Gnadenbild der «Glorreichen Jungfrau von Warendorf». Ältester Bericht von einer Wunderheilung entdeckt.* Warendorfer Schriften 8-10 (1978-1980) 113-121.

D'après les «Litterae annuae» de 1696.

219 OORSCHOT Theo G. M. van S.I. *Die erste Jahrhundertfeier der Gesellschaft Jesu (1640) in Kölner Katechismusspielen.* Dans: *Theatrum europaeum. Festschrift E. M. Szarota* (München, W. Fink 1982) 127-151.

220 PÖRNBACHER Karl. *Jesuitentheater und Jesuitendichtung in München.* Dans: *St. Michael in München* (n° 222) 200-214.

221 REMLING Ludwig. *Fastnacht und Gegenreformation in Münster. Diarien, Chroniken und Litterae annuae der Jesuiten als Quellen.* Jahrbuch für Volkskunde 5 (1982) 51-77.

222 *St. Michael in München. Festschrift zum 400. Jahrestag der Grundsteinlegung und zum Abschluß des Wiederaufbaus.* München (Schnell und Steiner) 1983 8° 324.

SCHADE Herbert S.I. *Die Monumentalisierung des Gewissens und der Kampf zwischen Licht und Finsternis. Zur Fassade der St. Michaelskirche in München und zur «Genealogie» ihrer Herrscherbilder,* 23-80.

ALTMANN Lothar. *Die ursprüngliche Ausstattung von St. Michael und ihr Programm,* 81-111.

VOLLMER Eva Christina. *Der Stuckdekor in St. Michael,* 112-126.

BACHTLER Monika. *Der verlorene Kirchenschatz von St. Michael,* 127-135.

STEINER Peter. *Der erhaltene Kirchenschatz von St. Michael,* 136-163.

BRENNINGER Georg. *Die Orgel von St. Michael,* 164-173.

SCHLOTER Elmar. *Die Kirchenmusik in St. Michael,* 215-219.

DISCHINGER Gabriele. *Entstehung und Geschichte des Kirchenbaues (1583-1883),* 220-244.

ALTMANN Lothar. *Chronik von St. Michael: 1773-1921,* 245-263.

SANDFUCHS Wilhelm. *Die Geschichte des Münchner Jesuitenkollegs, 1921-1945,* 264-279.

MEISL Karl. *St. Michael in München. Apokalypse, Wiedergeburt, Vollendung,* 280-296.

WAGNER Karl S.I. *Die Seelsorge in St. Michael nach 1945,* 297-305.

223 SCHMITZ K. J. *Die Kirchenbaukunst der Jesuiten in Westfalen.* Dans: *Monastisches Westfalen* (Münster, Westfälisches Landesmuseum 1982) 473-483.

224 SCHWAIGER Georg. *Die Kirche Bayerns in den Stürmen des 16. Jahrhunderts.* Dans: *St. Michael in München* (n° 222) 175-199.

Voir: Die Berufung der Jesuiten nach Bayern, 182-185.

225 SEHI Meinrad. *Die Stellung des Würzburger Franziskanerklosters in der Gründungsphase der Universität Würzburg.* Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 44 (1982) 95-110.

226 STEININGER Hans. *Roman Catholic missionary activities emanating from Würzburg, Bavaria.* Dans: *International Symposium* (n° 879) 731-743.

227 STROBEL Ferdinand S.I. *Die Jesuiten und die Barockkultur in Baden-Württemberg.* Dans: *Barock in Baden-Württemberg, vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur französischen Revolution.* II (Karlsruhe, Badisches Landesmuseum 1981) 383-398.

228 SZAROTA Elida Maria. *Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet. Eine Periochen-Edition. Texte und Kommentare.* II. *Tugend- und Sündensystem.* München (W. Fink) 1980 8° 2568.

Cf. AHSI 50 (1981) n° 157.

229 WEIER Joseph. *Enstehen und Vergehen der Pfarrei St. Joseph in Essen-Mitte.* Das Münster am Hellweg 33 (1980) 29-92.

Résidence des jésuites en 1870-1872.

230 ZUMKELLER Adolar O.S.A. *Neuentdeckte Manuskripte mit theologischen und philosophischen Vorlesungen aus der Frühzeit der Julius-Echter-Universität.* Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 44 (1982) 111-124.

Autriche.

231 COLPO Mario S.I. - GRAMATOWSKI Wiktor S.I. *I gesuiti nell'assedio di Vienna del 1683.* AHSI 52 (1983) 275-305.

232 ENGELBRECHT Helmut. *Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs.* II. *Das 16. und 17. Jahrhundert.* Wien (Österreichischer Bundesverlag) 1983 8° 464.

Voir: Das «Collegium» der Jesuiten, 136-149; Organisation und Lehrprogramm der «studia inferiora», 150-167; Neue Wege der Jesuiten bei der Lehrerausbildung und Schülerbehandlung, 167-173; Die «studia superiora» der Jesuiten, 186-195; Das «seminarium» als neue schulische Einrichtung für die Priesterausbildung, 195-198; Kriese und Reform der Universität Wien, 198-203: Neugründung von Landesuniversitäten (Graz, Innsbruck), 203-205 208-210; Vergleich der Beiträge der Protestanten und Jesuiten zum Wiederaufbau des Schulwesens auf österreichischem Boden, 215-225.

233 KOVÁCS Elizabeth. *Einflüsse geistlicher Ratgeber und höfischer Beichtväter auf das fürstliche Selbstverständnis, auf Machtbegriffe und politische Entscheidungen österreichischer Habsburger während des 17. und 18. Jahrhunderts.* Cristianesimo nella storia 4 (1983) 79-102.

234 MAISSEN Felici. *Innerschweizer Studenten an der Universität Innsbruck, 1671-1900.* Geschichtsfreund 134 (1981) 88-133.

235 MAISSEN Felici. *Westschweizer Studenten an der Universität Innsbruck, 1671-1900.* Freiburger Geschichtsllätter 62 (1979-80) 177-198.

236 TRAUTWEIN Viktor. *Die höheren Schulen in Steyr seit der Reformationszeit.* Jahresbericht des Bundesgymnasiums Steyer (1983) 5-30.

Voir: Das Jesuitengymnasium am Michaelerplatz in Steyer, 1632-1773, 15-25.

237 WITWER Anton S.I. *Das Canisianum. Ein Rückblick auf 125 Jahre Geschichte.* Korrespondenzblatt des Canisianums 116 (1982-83) 2, 2-12.

238 ZWANOWETZ Günter. *Das Jesuitentheater in Innsbruck und Hall von den Anfängen bis zur Aufhebung des Ordens.* Dissertation an der Universität Wien 1981 4° 288.

Belgique.

Voir n° 283.

239 BROUWERS Louis S.I. *Le rétablissement de la Compagnie de Jésus en Belgique, 1773-1832.* Bruxelles 1982 4° II-53.

240 BUTAYE Daniël S.I. *De schoolbevolking van het Sint-Jozefscollege te Aalst in de 17e en 18e eeuw.* Land van Aalst 35 (1983) 57-110.

241 DE BROUWER J. *De jezuïeten te Aalst.* II. *Herleving en nieuwe bloeitijd, 1831-1931.* III. *De uitstraling van het college, 1931-1981.* Aalst (Genootschap voor Aalsterse Geschiedenis) 1980-1981 4° 404 284.

Cf. AHSI 51 (1982) n° 165.

242 DE FEYTER S. *Het taalgebruik in de middelbare scholen voor 1932. Het Sint-Jozefscollege te Aalst.* Land van Aalst 30 (1978) 160-185.

243 *Les jésuites belges.* Belgia 2000. Toute l'histoire de Belgique 1 (1983) 4-83.

SEUILY Luc de. *Les premiers jésuites en Belgique,* 11-15.

RÉMANT Anne. *Les jésuites et l'art de la Contre-Réforme en Belgique,* 20-31.

REMY Robert A. *Dans un collège jésuite des années cinquante. Souvenirs d'humanités gréco-latines,* 63-76.

D'autres articles sont signalés à leur place.

244 [ROBERT Victor S.I.] *La province belge S.I. érigée en 1832.* Échos 40 (1982) 6, 14-18. — *A propos des noms de jésuites.* 41 (1983) 1, 13-17; 2, 15-19.

Cf. AHSI 53 (1983) n° 197.

245 VAN BERGEN M. *De sodaliteit.* Ghendtsche Tijdinghen 9 (1980) 161-173.

Espagne.

246 ABELLÁN José Luis. *Historia crítica del pensamiento español.* II. *La edad de oro.* Madrid (Espasa-Calpe) 1979 8° 698.

Voir: El sentido de la Contrarreforma: La Compañía de Jesús, 567-590; La polémica «De auxiliis», Domingo Báñez y Luis de Molina, 591-605; La cumbre de la Contrarreforma: Francisco Suárez, 606-655.

247 ÁLVAREZ DE MORALES Antonio. *La ilustración y la reforma de la universidad en España del siglo XVIII.* 2ª edición. Madrid (Ediciones Pegaso) 1979 8° 322.

Voir: Expulsión de los jesuitas, 66-70.

248 ÁLVAREZ DE MORALES Antonio. *Inquisición e ilustración (1700-1834).* Madrid (Fundación Universitaria Española) 1982 8° 220.

Voir: Los jesuitas y el Índice de libros prohibidos, 84-87.

249 APECECHEA PERURENA Juan. *Tres artículos del Credo en vascuence según Mendiburu, Larramendi y algunos dialectos navarros.* Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián 16-17 (1982-1983) 642-656.

250 BARTOLOMÉ MARTÍNEZ Bernabé. *Las cátedras de gramática de los jesuitas en las universidades de Aragón.* Hispania sacra 34 (1982) 389-448.

251 BATLLORI Miquel S.I. *Orígines de «Razón y fe». Ambientación histórica y cultural de 1900.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 414-425.

252 BATLLORI Miquel S.I. *I problemi culturali e politici dei gesuiti sotto Carlo di Borbone in Napoli e in Spagna.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 265-272.

253 BATLLORI Miquel S.I. *La Universitat de Catalunya a Cervera (1717-1842).* Dans: *L'aportació de la Universitat Catalana a la ciència i a la cultura* (Barcelona, L'Avenç Estudis 1981) 18-23. — Réédition dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 273-284.

254 BATLLORI Miquel S.I. *Vuit segles de cultura catalana a Europa. Assaigs dispersos.* [Edició 3ª.] Barcelona (Edicions 62) 1983 8° 224. (= Llibres a l'abast 179). .

Cf. AHSI 27 (1958) n° 30 et 28 (1959) n° 51.

255 BORRÀS I FELIU Antoni S.I. *El col·legi de nobles de Barcelona durant el segle XVIII.* Dans: *Contribució a la història de l'Església catalana* (Montserrat, Publications de l'Abadia 1983) 51-89.

256 *Contribuciones científicas para conmemorar el 75 aniversario del Observatorio del Ebro.* Editado por J. O. CARDÚS S.I. Roquetes (Observatorio del Ebro) 1983 8° 548. (= C.S.I.C. Publicaciones del Observatorio del Ebro. Memoria 14).

Observatorio del Ebro, 9-19.

257 EGUILLOR José Ramón S.I. *El santuario de san Ignacio de Loyola. Síntesis histórica.* Dans: *Santuarios del país vasco y religiosidad popular* (Vitoria, Facultad de teología 1982) 249-275; aussi dans: Boletín de la Real Sociedad bascongada de los amigos del país 39 (1983) 201-229.

258 ELIZALDE Ignacio S.I. *Miró y los jesuitas.* Revista de literatura 43 (1981) 2, 181-191.

259 GARZÓN-BLANCO Armando. *«La tragedia de San Hermenegildo» en el teatro y en el arte.* Dans: *Estudios sobre literatura y arte dedicados a Emilio Orozco Díaz.* II (Granada, Universidad 1979) 91-108.

260 HERNÁNDEZ Benigno S.I. *Sermonario manuscrito del colegio de San Estanislao de Salamanca. Abundantes piezas inéditas del obispo don Felipe Bertrán.* Revista española de teología 42 (1982) 45-185.

261 HORNEDO Rafael María de S.I. *Fundación del real colegio e iglesia de san Ignacio de Loyola.* Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián 16-17 (1982-1983) 346-568.

262 LA PARRA LÓPEZ E. *El círculo católico de obreros de Alcoy y la cuestión social (1872-1912).* Qüestions valencianes 1 (1979) 237-254.

Le premier cercle catholique d'ouvriers en Espagne, fondé par le P. Pablo Pastells.

263 LARRACOECHEA E. S.I. *Hojeando Mensajero. Nuestros 117 años de historia.* Mensajero (1983) enero, 18-22; marzo, 17-20; mayo, 25-28; julio, 26-27.

264 MARTÍNEZ Antonio S.I. *Areneros 1940-1960. La educación espiritual en un colegio de jesuitas.* Madrid (Ediciones ICAI) 1983 8° 200.

265 MARTÍNEZ DE LA ESCALERA José S.I. *Ciencias y letras entre los jesuitas de la Corona de Aragón, 1747-1767.* Miscelánea Comillas 40 (1982) 263-325.

266 MEDINA F. de B. S.I. *Presencia educativa de la Compañía de Jesús en España.* Plenitud 44 (1983) 20-21.

267 MESTRE Antonio. *Asensio Sales: La actitud ilustrada de un obispo partidario de la Compañía.* Anales valentinos 9 (1983) 61-99.
Voir: Afecto por la Compañía de Jesús, 83-87.

268 MURUGARREN Luis. *Introducción de las órdenes religiosas en Guipúzcoa (siglos xv a xvii).* Boletín de la Real Sociedad bascongada de los amigos del país 38 (1982) 117-156.
Voir: Jesuitas, 143-146.

269 PÉREZ GUILLÉM Vicent. *L'obra mestra de la rajoleria valenciana al Palau dels Borja.* I. *El complex projecte decoratiu de l'obra nova.* Ullal 4 (1983) 66-75.

270 PÉREZ PICÓN Conrado S.I. *Un colegio ejemplar de letras humanas en Villagarcía de Campos (1576-1767).* Santander (Sal terrae) 1983 8° 196.

271 RECONDO José M. S.I. *La religiosidad popular en el santuario de Javier.* Dans: *Santuarios del país vasco y religiosidad popular* (Vitoria, Facultad de teología 1982) 277-294.

272 REIZÁBAL Luis S.I. *Centenario de la 1ª piedra de la Universidad de Deusto.* Mensajero (1983) julio, 14-15.

273 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *Un colegio de segunda enseñanza en Orihuela durante el sexenio revolucionario.* Anales de historia contemporánea 2 (1983) 131-153.

274 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *Las primeras casas de la Compañía de Jesús restaurada en Valladolid (1816-1881).* Miscelánea Comillas 40 (1982) 73-97.

275 R[ODRÍGUEZ] DE LA FLOR Fernando. *«Picta poesis». Un sermón en jeroglíficos, dedicado por Alonso de Ledesma a las fiestas de beatificación de san Ignacio, en 1610.* AHSI 52 (1983) 262-274; aussi dans: Anales de la literatura española I (1982) 119-133.

276 ROIG Rosendo S.I. *Historia y vida de la iglesia del Sagrado Corazón de Gijón.* Mensajero (1983) junio, 21-28.

277 TORRA SISQUELLA Ferrán S.I. *Esdeveniments històrics manresans. Institucions marianes.* Manresa (Bausili Indústria Gràfica) 1983 8° 344.

278 ZAVALA Vicente S.I. *Los jesuitas en Durango, 1841-1880.* Durango (Iruprint) 1983 12° 214.

France.

Voir n° 200 480.

279 DROULERS Paul S.I. *L'Action populaire et les semaines sociales de France, 1919-1939.* Revue d'histoire de l'Église en France 67 (1981) 227-252.

280 DUMORTIER J.-B. S.I. *La bibliothèque des jésuites de Chantilly.* Revue française d'histoire du livre 50 (1981) 635-659.

281 FRANÇON Marcel. *Montaigne et les jésuites.* Bulletin de la Société des amis de Montaigne 9-10 (1982) 85-88.

282 GENSAC Henri de S.I. *Archives de la Compagnie de Jésus à Toulouse (22 rue des Fleurs).* Bulletin de l'Association des archivistes de l'Église de France 17 (1982) 15-27.

283 HOLT Geoffrey S.I. *Free places et the English College of St. Omers and Bruges and at the Liege Academy.* AHSI 52 (1983) 115-126.

284 JOUBERT E. *Le collège d'Aurillac de 1762 à 1807.* Revue de la Haute-Auvergne 49 (1983) 25-43.

285 SAWARD John. *Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ.* Paris (Éditions du Seuil) 1983 8° 316.

Voir: L'école du Père Lallemant, 149-165; Jean-Joseph Surin. Schizophrénie ou spiritualité, 167-204; Bretons, bardes et bouffons: Jean Rigoleuc, 205-206; Vincent Huby, 207-215; François Guilloré et Louise du Néant, 241-251.

Grande-Bretagne.

Voir n° 283 311.

286 HOLT Geoffrey S.I. *Berwick upon Tweed: The story of a legacy.* Northern Catholic History 18 (1983) 3-8 31.

Histoire d'une donation, faite par Anne Haggerston (c. 1720) chez les jésuites de la résidence de St. John (Durham District) pour l'assistance spirituelle des catholiques à Berwick. L'auteur spécifie les aumôniers, jésuites ou autres, qui ont satisfait à cette obligation pendant 120 années.

287 HOLT Geoffrey S.I. *A Jesuit school in the City (of London) in 1688.* Transactions of the London and Middlesex Archaeological Society 37 (1981) 153-158.

288 HOLT Geoffrey S.I. *The Jesuits in Herefors from before 1760 till 1857.* Worcestershire Recusant 41 (1983) 41-55.

289 HOLT Geoffrey S.I. *Some letters from Suffolk, 1763-80. Selection and commentary.* Recusant History 16 (1982-1983) 304-315.

Choix de la collection: «Galloway Letters» conservée aux archives de la province anglaise.

290 JOHNSON Christine. *Developments in the Roman Catholic Church in Scotland, 1789-1829.* Edinburg (John Donald Publishers) 1983 8° VI-264.

Voir: The Scottish Mission, 1560-1793, 33-44.

291 ZANIELLO Thomas A. *The Stonyhurst philosophers.* Hopkins Quarterly 9 (1982-83) 133-159.

Hongrie.

Voir n° 305.

292 ALSZEGHY Zsoltné TÉSI Edit. *Voltaire egykorú magyarországi iskolai színpadon.* Irodalomtörténeti Közlemények 83 (1979) 571-577.

Traduction: Voltaire sur la scène scolaire contemporaine en Hongrie. — Il s'agit de la traduction latine de deux drames de Voltaire pour la scène des jésuites.

293 DERCSÉNYI Balázs. *A kőszegi «Arany Egyszarvú».* Turista Magazin (1983) 10, 34-35.

Traduction: La pharmacie «Licorne d'or» à Kőszeg.

294 *A KALOT.* Vigilia 48 (1983) 409-435.

HEGYI Béla. *KALOT - avagy egy kísérlet tanulságai,* 409-415.

GERGELY Jenő. *A KALOT indulása és az Imrédy-kormány,* 415-426.

MEGGYESI Sándor. *Az út vége,* 427-429.

NAGY Kázmér. *Kinek kellett a KALOT?* 430-435.

Traduction: Le KALOT [= Corporation nationale des associations des jeunes agriculteurs catholiques]. — KALOT - ou l'enseignement d'une tentative. — Les débuts du KALOT et le gouvernement d'Imrédy. — La fin de la route. — Le KALOT, à qui a-t-il servi?

295 ROSDY Pál. *A Primási Levéltárból. A KALOT iratanyaga.* Vigilia 47 (1982) 301-305.

Traduction: Des Archives Primatiales. Les actes du KALOT.

296 SZENDREY Thomas. *Hungarian historiography and European currents of thought from late Baroque to early Romanticism, 1700-1830.* Dans: *Society in change. Studies in honor of B. K. Király* (New York, Columbia University Press 1983) 391-411.

Illustre les jésuites G. Hevenesi, S. Timon, F. Kazy, I. Kaprinai, I. Katona, Gy. Pray.

Irlande.

Voir n° 301.

297 KUIN J. *J. Joyce en de Geestelijke Oefeningen. A portrait of the artist as a young man.* Streven 50 (1982-83) 106-116.

Italie.

Voir n° 200.

298 ALDAMA Antonio M. de S.I. *Roma ignatiana. Tras las huellas de san Ignacio.* Roma (S.I. Ufficio stampa e informazione) 1983 8° 42.

Roma Ignatiana. In the footsteps of Saint Ignatius. 1983 8° 42.

299 AMBRASI Domenico. *L'espulsione dei gesuiti dal Regno di Napoli nelle lettere di Bernardo Tanucci a re Carlo III.* Dans son: *Riformatori e ribelli a Napoli nella seconda metà del Settecento* (Napoli, L. Regina 1979) 65-113.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 42 (1973) n° 141.

300 ANDANTI Andrea. *Architettura e decorazione nella chiesa di S. Ignazio [ad Arezzo].* Antichità viva 22 (1983) 3, 31-38.

301 ANDERSON Robin. *Rome churches of special interest for English-speaking people.* Vatican City (Libreria Editrice Vaticana) 1982 8° xx-172.

Voir: The church of the Holy Trinity, St. Thomas of Canterbury and St. Edmund of the Venerable English College, 5-14; The church of St. Andrew and St. Margaret of the Scots College, 15-22; The Pontifical Irish College and chapel dedicated to all the saints of Ireland, 23-29.

302 BATLLORI Miquel S.I. *Gregorio Mayans y Siscar, la cultura italiana y los jesuitas expulsos.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 292-309.

303 BATTISTI Carlo. *Dalla biblioteca dei gesuiti alla Studienbibliothek.* Dans: *La scuola, la stampa, le istituzioni culturali a Gorizia e nel suo territorio dalla metà del Settecento al 1915* (Gorizia, Tipografia Sociale 1983) 55-58.

304 BELLUCCI Giuseppe S.I. *Preparati per la missione. La Pontificia Università Gregoriana ha festeggiato i 50 anni della Facoltà di missiologia.* Popoli e missioni (1983) 1, 5-8.

305 BITSKEY István. *A római Collegium Germanicum-Hungaricum és a magyar ellenreformáció kezdetei.* Irodalomtörténeti Közlemények 87 (1983) 130-136.

Traduction: Le Collegium Germanicum-Hungaricum et les débuts de la Contre-Réforme hongroise.

306 BOSNA Ernesto. *Storia dell'Università di Bari.* I. *Le origini (dal collegio dei gesuiti al Real liceo delle Puglie).* Bari (Università) 1980 8° 240.

Voir: I collegi di educazione dei gesuiti, 14-18; L'istruzione del collegio di Bari, 19-27; La statalizzazione dei collegi dei gesuiti, 28-32.

307 CALLIARI Paolo O.M.V. - COLPO Mario S.I. *Preti contemplativi.* Dizionario degli istituti di perfezione 7 (1983) 788-789.

Institut qui s'est formé par l'apostolat de Laínez et de Favre à Parme en 1543.

308 CISTELLINI Antonio. *I primordi del Collegio Greco e la Vallicella.* Memorie oratoriane (1981) 3-4, 35-43.

309 DI BELLA Saverio. *Chiesa e società civile nel Settecento italiano.* Milano (Giuffrè) 1982 8° XVIII-514. (= Fattore religioso e comunità politica. Collana di testi e documenti).

Voir: De Jesuitis, 325-368. Documents autour de la supression de la Compagnie, 1767-1773.

310 DI RAIMONDO Armando - MÜLLER PROFUMO Luciana. *Bartolomeo Bianco e Genova. La controversa paternità dell'opera architettonica tra '500 e '600.* Genova (E.R.G.A.) 1982 8° 310.

Voir: Una nuova storia per il collegio dei gesuiti di Genova, 81-107.

311 EMANUELE DI TORRALTA Caterina. *Le vicende della Compagnia di Gesù nel 1848 in Sicilia.* Archivio storico siciliano 7 (1981) 331-360.

312 ESCOBAR Mario. *La chiesa di Santa Balbina e la vigna del Collegio Romano.* Strenna dei romanisti 44 (1983) 148-154.

313 FORESIO DAPRÀ Maria Cristina. *La Santo Stanislao di Milano. Un'esperienza studentesca del cattolicesimo ambrosiano.* Milano (Nuove Edizioni Duomo) 1983 8° 262.

Plusieurs pères de Milan étaient en relation avec cette association.

314 GRÉGOIRE Réginald. *Coscienza politica e valori culturali in alcuni collegi ecclesiastici della Roma post-tridentina.* Dans: *Coscienza civile ed esperienza religiosa nell'Europa moderna* (Brescia, Morcelliana 1983) 71-79.

Voir: Collegio Germanico, 72-75; Collegio Greco, 75-76.

315 GUADAGNI Francesco. *Il teatro dei gesuiti a Gorizia alla metà del Seicento.* Tesi all'Università di Bologna 1983 4° 176.

316 GUASTELLA Salvatore. *Attività pastorali e iniziative agricole dei gesuiti di Noto nel triennio 1647-49.* Atti e memorie dell'Istituto per lo studio e la va-

lorizzazione di Noto Antica 12-13 (1981-1982) 43-51.

317 JURIĆ Josip S.I. - KORADE Mijo S.I. *Iz arhivske gradje o Ilirskom kolegiju u Loretu.* II. *Podaci o pitomcima Ilirskog kolegija u Loretu (1659-1686).* Vrela i Prinosi 14 (1983) 155-203.

Cf. AHSI 52 (1983) n° 295.

318 LAURIOL Claude. *Romanelli: dal Gesù di Roma ad Uzès.* Bollettino d'arte 11 (1981) 109-118.

319 LUGARESI Luigi - BONOMI Paolo. *La «Madonna del Lume» di Malera, Rovigo. Genesi e storia di una devozione bicentenaria.* Ravennatensia 8 (1983) 239-256.

Ce tableau a été donné, en 1780, à l'église de Malera par le P. Blas Arriaga (1722-1801), jésuite mexicain exilé, qui l'apporta du Mexique, où le culte de cette Madone a été diffusé par les missionnaires jésuites provenant de la Sicile. En effet, l'origine de ce culte remonte au P. Giovanni Antonio Genovesi (1684-1743), missionnaire populaire en Sicile, qui fit faire le premier tableau de cette Madone.

320 MACALUSO Guido S.I. *La cappella del sabato a Casa Professa.* Ai nostri amici 54 (1983) 66-71.

321 MARRANZINI Alfredo S.I. *Bartolo Longo e i gesuiti.* Dans: *Bartolo Longo e il suo tempo.* I (Roma, Edizioni di storia e letteratura 1983) 303-396.

322 MELLANO Maria Franca. *Madonna di Mondovì a Vico. Ricostruzione dell'ambiente storico delle origini.* Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo 88 (1983) 3-34.

Entre autres, présente deux documents du P. Giuseppe Alamanni, recteur du collège de Mondovì, à propos du culte de cette Madone dans les annés 1595-1600, 15-34.

323 MELLANO Maria F. - MOLINARI Franco. *La «Vita di S. Carlo» del Bascapé: Vicende della pubblicazione.* Ricerche di storia sociale e religiosa 21-22 (1982) 125-189.

A propos de l'intervention du P. Acquaviva et des pères de Bavière voir le paragraphe: L'avvio del progetto bavarese nel contesto delle vicende contemporanee del papato, 153-166.

324 MELLINATO Giuseppe S.I. *«Stella Matutina» e i gesuiti a Gorizia fra le due guerre.* Dans: *I cattolici isontini nel XX secolo.* II. *Dal 1918 al 1934* (Gorizia, Tipografia Sociale 1982) 155-160.

325 MONSSEN Leif Holm. *Antonio Tempesta in Santo Stefano Rotondo.* Bollettino d'arte 14 (1982) 107-120.

326 MONSSEN Leif Holm. *Triumphus and Trophaea sacra: Notes on the iconography and spirituality of the triumphant martyr.* Konsthistorisk Tidskrift 51 (1982) 10-20.

Voir: The martyrdom cycle in Santo Stefano Rotondo, 11-13.

327 [PFEIFFER H. S.I.] *Collegium Romanum consortium Gregorianum, 1551-1983. Località e traslochi, nomi e vicende. Religioni et bonis artibus.* Roma (Tipografia P.U.G.) 1983 8° [16].

329 *Pontificia Università Gregoriana. Istituto di spiritualità, 1958-1983.* Roma 1983 8° 20.
Breve cronistoria dell'Istituto, 5-7.
Tesi dottorali di spiritualità, 9-20.

330 ROLANDETTI Vittorio e VILLA Nereo. *Da Buzzetti (1777-1824) all' «Aeterni Patris» (1879).* Dans: *Atti dell'VIII Congresso tomistico internazionale.* II (Città del Vaticano, Pontificia Accademia S. Tommaso 1981) 219-247.

Voir: La genesi del movimento neotomistico nella più recente storiografia, 222-228; Sinossi del tomismo buzzettiano in Italia [Serafino e Domenico Sordi], 228-232.

331 RULLI Giovanni S.I. *La Civiltà cattolica e i gesuiti dell'Italia meridionale.* Societas 32 (1983) 19-22 45-47.

332 SALIMBENI Fulvio. *Il romanzo d'appendice nella «Civiltà cattolica».* Dans: *Il movimento cattolico italiano nell'ultimo decennio dell'Ottocento* (Lodi, Centro di cultura Paolo VI 1981) 143-165.

333 SALVO Francesco S.I. *Il quarto centenario della Casa Professa di Palermo.* Ai nostri amici 54 (1983) 22-29.

334 SCADUTO Mario S.I. *L'idea imperiale di Ivan Groznyj e i gesuiti Possevino e Bellarmino.* Dans: *Roma, Costantinopoli, Mosca* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1983) 495-501.

335 VISMARA CHIAPPA Paola. *Forme della pietà barocca nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento.* Dans: *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa.* II (Bologna, Il Mulino 1982) 813-830.

D'après les relations des missionnaires jésuites, conservées aux Archives de la Compagnie de Jésus (AHSI).

336 WALLACE William A. O.P. *Galileo and Aristotle in the «Dialogo».* Angelicum 60 (1983) 311-332.

Montre l'influence des professeurs du Collegio Romano sur la pensée de Galilée.

Lituanie.

Voir n° 419.

337 DAINAUSKAS Jonas. *Vilniaus Akademija Edukacinės Komisijos veikloje, 1773-1795.* Dans: *Vilniaus Universitetas, 1579-1979* (Chicago, Institute of Lithuanian Studies 1981) 61-110.

Résumé: Vilnius Academy and the activity of the Educational Commission, 104-110.

338 LIUIMA Antanas S.I. *Kražių kolegija.* Dans: *Kražiai* (Chicago, Kražiškių Sambūris 1983) 20-32.

Traduction: Le collège de Kražiai [1616-1773].

339 PIECHNIK Ludwik S.I. *Dzieje Akademii Wileńskiej.* II. *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600-1655.* Rzym (Institutum Hist. S.I.) 1983 8° 316.

Traduction: Histoire de l'Académie de Vilna. II. La période de prospérité de l'Académie de Vilna pendant les années 1600-1655. Voir résumé français, 289-294.

340 PLEČKAITIS R. [et autres]. *Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai.* I. *Feodalizmo laikotarpis.* Vilnius (Lietuvos TSR Akademija) 1980 8° 400.

Résumé: Sources of history of philosophical thought in Lithuania, 382-386.

Bibliographie philosophique de 222 auteurs dont 78 jésuites. Parmi les autres, nombreux élèves des jésuites.

341 RAZMINAS Pranas. *Senoji Kražių biblioteka.* Dans: *Kražiai* (Chicago, Kražiškių Sambūris 1983) 184-187.

Traduction: L'ancienne bibliothèque de Kražiai.

342 REKLAITIS Povilas. *Die Vierhundert-Jahr-Feier der Universität Wilna/Vilnius in den Jahren 1978 und 1979: Literatur und Ergebnisse.* Zeitschrift für Ostforschung 31 (1982) 398-412.

Malte.

343 GLAVINA Daniel M. S.I. *Ignatian devotion to Our Lady and the Jesuits in Malta.* Dans: *IX Congressus mariologicus internationalis* (Valletta, Historical Society - Malta 1983) 358-368.

Pays-Bas.

344 BEKKER Frits. *Architectuur Canisius College.* Nijmegen (Canisius College - Mater Dei) 1983 8° 56.

345 DAM P. R. *Inventaris van de archieven van de r.-k. parochie van de H. Bonifatius en gezellen (1657-1970) en het r.-k. parochiaal armbestuur (1716-1955) te Leeuwarden.* Leeuwarden (Gemeentearchief) 1983 8° 134.

La paroisse de St. Boniface et compagnons a été créée par deux stations de mission des jésuites: Boniface (1609-1773) et Willibrord (1655-1776); cf. 9-27 et 117-118.

346 DUMAS Ch. *Waar Hagenaars kerkten. Geschiedenis van de Haagse kerken gebouwd vóór 1900.* 's-Gravenhage (Boekencentrum) 1983 8° 272.

STAL S. J. J. *Heilige Teresia van Avila, Westeinde,* 123-128.

GROOTVELD R. *Onze Lieve Vrouw Onbevlekt Ontvangen, Elandstraat,* 211-214.

347 *100 jaar de «Nieuwe Krijtberg». Verleden en heden van de jubilerende Sint Franciscus Xaveriuskerk.* Amsterdam 1983 8° 76.

Pologne.

348 AXER Jerzy. *Notes on the early Jesuit theatre in Poland.* Dans: *Theatrum europaeum. Festschrift E. M. Szarota* (München, W. Fink 1982) 109-113.

349 LEPIARCZYK Józef. *Kilka uwag w sprawie pierwotnego wyglądu późnobarokowego kościoła pojezuickiego w Kobyłce koło Warszawy.* Folia historiae artium 17 (1981) 121-132.

Résumé: Quelques remarques à propos de l'aspect original de l'église baroque tardive à Kobyłka près de Varsovie, 132.

350 NOWAK Władysław. *Sanktuarium NMP w Świętej Lipce a kult maryjny wśród protestantów na Mazurach.* Przegląd Powszechny (1983) 2, 217-230.

Résumé: Sanctuaire de Notre Dame de Święta Lipka et culte marial des protestants, 230.

351 *Słownik polskich teologów katolickich. — Lexicon theologorum catholicorum Poloniae.* I-IV. Warszawa (Akademia Teologii Katolickiej) 1981-1983 8° 614 592 552 586.

Les quatre volumes de ce répertoire bio-bibliographique signalent 338 jésuites, relevés par Ludwik GRZEBIEŃ S.I. (309), Ludwik PIECHNIK S.I. (27) et Hieronim Eug. WYCZAWSKI O.F.M. (2). Nous ne mentionnons ici que les plus importants.

Dans le vol. I: Albertrandi Jan Chrzciciel, 41-45; Badeni Jan, 84-88; Bohomolec Jan Chrzciciel, 184-186; Drużbicki Kasper, 424-429.

Dans le vol. II: Jackowski Henryk, 100-103; Kwiatkiewicz Jan, 485-488; Łęczycki (Lancicius) Mikołaj, 560-566.

Dans le vol. III: Młodzianowski Tomasz, 143-146; Morawski Marian Ignacy, 160-166; Poszakowski Jan, 426-429.

Dans le vol. IV: Sarbiewski Marciej Kazimierz, 17-21; Skarga Piotr, 84-92; Śmiglecki Marcin, 306-309 (par L. Piechnik); Warszewicki Stanisław, 392-396; Wujek Jakub, 469-478 (par H. E. Wyczawski); Załęski Stanisław, 504-511.

352 *Świat poprawiać - zuchwałe rzemiosło. Antologia poezji polskiego oświecenia.* Opracowali Teresa KOSTKIEWICZOWA i Zbigniew GOLIŃSKI. Warszawa (Pańtwowy Instytut Wydawniczy) 1981 4° 592.

Traduction: Corriger le monde - métier difficile. Anthologie de la poésie polonaise des lumières.

Voir: Franciszek Bohomolec (1720-1784), 55-58; Adam Naruszewicz (1733-1796), 73-88; Grzegorz Piramowicz (1735-1801), 167-172; Franciszek Dionizy Kniaźnin (1750-1807), 209-227; Jan Paweł Woronicz (1757-1828), 397-405.

Portugal.

353 ANTUNES Manuel S.I. *O Marquês de Pombal e os jesuítas.* Dans: *Como interpretar Pombal?* (Lisboa, Brotéria 1983) 125-144.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) n° 343.

354 CABRAL Roque S.I. *Filosofia no Colégio das Artes de Coimbra (séc. XVI). Subsídios para a sua história.* Revista portuguesa de filosofia 38 (1982) 4, 903-908.

355 SANO Yasuhiko. *Pombalkō to Iesuskai.* Sophia 31 (1982) 412-422.

Traduction: Le Marquis de Pombal et la Compagnie de Jésus.

356 SIMÕES Manuel. *Camilo, Pombal e os jesuítas.* Brotéria 116 (1983) 130-144. — Réédition dans: *Como interpretar Pombal?* (Lisboa, Brotéria 1983) 147-161.

Roumanie.

357 GYÖRGY Lajos. *Fejezetek a kolozsvári régi lyceum-könyvtár történetéből.* Dans: *Művelődéstörténeti tanulmányok* (Bukarest, Kriterion Könyvkiadó 1980) 185-200.

Traduction: Histoire de l'ancienne bibliothèque du lycée à Kolozsvár [Cluj]. Dans: Études d'histoire culturelle.

Voir: A kolozsvári jezsuita Akadémia könyvtára, 1693-1773 [La bibliothèque de l'Académie des jésuites à Kolozsvár], 185-193.

358 VÁSÁRHELYI Judit. *Ismeretlen XVI. századi jezsuita nyomtatvány a Heltaiműhelyből.* Magyar Könyvszemle 99 (1983) 264-272.

Traduction: Un imprimé jésuite inconnu du XVIe siècle, provenant de l'atelier de Heltai. — C'est: Assertiones theologicae de vera falsaque idololatria, ... Claudiopoli 1588.

359 VERESS Endre. *Giovanni Argenti jelentései magyar ügyekről, 1603-1623.* Gyűjtötte és sajtó alá rendezte... Szeged (József Attila Tudományegyetem)

1983 8° XLVIII-240. (= Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 7).

Réimpression des dernières épreuves (corrigées par l'auteur), d'un ouvrage qui devait paraître en 1946. A propos de l'auteur et de son ouvrage voir: BENDA Kálmán. Utószó [Postface], 217-231.

Résumé: Berichte von Giovanni Argenti über die Vorgänge in Ungarn in den Jahren 1603-1623, 236.

Russie et Russie Blanche.

360 PASZENDA Jerzy S.I. *Góra Anielska pod Nieświeżem.* Dans: *W kręgu badań nad sztuką polską* (Lublin, Katolicki Uniwersytet Lubelski 1983) 77-85.

Traduction: La montagne angélique près de Nieśwież (Njasviž).

361 POSSEVINO Antonio. *Istoričeskie sočinenoja o Rossii XVI v.* Moskva (Moskvaskij Gosudarstvennyj Universitet) 1983 8° 272.

Traduction: Ouvrages historiques sur la Russie du XVIe siècle.

Ces sont les trois écrits de Possevino: Moscovia (1-188), Missio moscovitica (189-212) et Livoniae commentarius (213-231), traduits, annotés et commentés par L. N. GODOVIKOVA.

Suède.

362 WEHNER Richard S.I. *Jesuitorden i Norden. Till ordens historia i Sverige. I. 1574-1879.* Zürich (Cavefors) 1983 8° 216.

Traduction du livre signalé dans AHSI 44 (1975) n° 308.

Suisse.

363 BATLLORI Miquel S.I. *Zur Anpassung der Exerzitien bei den Schweizer Jesuiten und Benediktinern des 17. und 18. Jahrhunderts.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 90-102.

364 MURITH Jean-Denis et ROSSETTI Georges. *Le collège Saint-Michel.* Fribourg (Éditions Saint-Paul) 1980 8° 72.

Tchécoslovaquie.

365 FISCHER Karl A. F. *Die Astronomie und die Naturwissenschaften in Mähren.* Bohemia 24 (1983) 19-103.

Voir: Das jesuitische Schulwesen in Mähren vom 16. bis 18. Jahrhundert, 30-32; Die Jesuitenuniversität zu Olmütz, 32-53.

366 HERNER János és MONOK István. *A magyar könyvkultúra múltjából. Iványi Béla cikkei és anyaggyűjtése.* Sajtó alá rendezte és a függeléket összeállította ... Szeged (József Attila Tudományegyetem Központi Könyvtára) 1983 8° 648. (= Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 11).

Résumé: From the past of Hungarian books and reading (Selected papers and research-data collected by Béla Iványi), 643-644.

Voir: Kivonat a nagyszombati jezsuita kollégium, illetve egyetem diáriumából [Extrait du journal du collège, puis de l'université des jésuites à Nagyszombat], 208-215; A pozsonyi és nagyszombati jezsuita rectorok közti vita a Pázmány féle nyomdát vagy nyomdai betűanyagot illetően [Discussion entre les recteurs jésuites de Pozsony et Nagyszombat à propos de l'imprimerie ou des caractères d'imprimerie donnés par Pázmány], 314-322; A turóci jezsuita rendház könyvtára 1704 [La bibliothèque de la résidence des jésuites à Turóc], 545-552.

367 HOLL Béla. *A nagyszombati egyetemi vizsgák kiadványait szabályozó rendelet 1703-ból.* Magyar Könyvszemle 99 (1983) 286-292.

Traduction: Le décret réglant la publication des examens universitaires de Nagyszombat de 1703.

368 JANTZ Harold. *New England view of a Jesuit drama at Prague in 1636.* Dans: *Theatrum europaeum. Festschrift E. M. Szarota* (München, W. Fink 1982) 115-125.

369 SZÖGI László. *Egyetemünk történetének levéltári és kézirattári forrásai. Tematikus repertórium, 1635-1970.* Szerkesztette és a bevezetést írta... Budapest (Eötvös Loránd Tudományegyetem) 1982 8° xxxiv-524.

Résumé: Archiv- und Manuskriptquellen der Geschichte der Eötvös Loránd Universität Budapest, 507-509.

Dans l'introduction voir: A nagyszombati jezsuita Akadémiától az Eötvös Loránd Tudományegyetemig [De l'Académie jésuite de Nagyszombat à l'Université E. L.], v-xi.

Pour l'époque jésuite de Nagyszombat (Trnava) noter les archives ou bibliothèques suivantes:

MUSZKA Erzsébet. *A Magyar Országos Levéltár* [Les Archives Nationales de Hongrie], 57-192; voir: 79-82 126-128.

HÖLVÉNYI György - SZÖGI László. *A budapesti Római Katolikus Hittudományi Akadémia levéltára* [Archives de l'Académie de théologie catholique à Budapest], 261-271; voir: 267-268.

HÖLVÉNYI György. *Az egyetemi könyvtár kézirattára* [La collection de manuscrits de la Bibliothèque universitaire], 343-374; voir: 356-357.

ROSDY Pál. *Az esztergomi főszékesegyházi könyvtár kézirattára* [La collection de manuscrits de la Bibliothèque capitulaire d'Esztergom], 454-459.

Yougoslavie.

Voir n° 317

370 KORADE Mijo S.I. *Hrvatski isusovci XVI. stoljeća (1553-1584). Biografski podaci.* Vrela i Prinosi 14 (1984) 101-117.

Résumé: Croatian Jesuits in the xvi-th century (1553-1584). Biographical data, 117.

371 KORADE Mijo S.I. *Izvještaji isusovačkih misionara iz XIX. st. o istočnoj Hercegovini.* Vrela i Prinosi 14 (1983) 118-154.

Résumé: Reports of the Jesuit missionaries about the eastern Hercegovina in the xix-th century, 154.

B. AMÉRIQUE.

372 BATLLORI Miquel S.I. *Confluencias de culturas en el barroco religioso latinoamericano.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 254-259.

373 BAUER Arnold J. *Jesuit enterprise in colonial Latin America: A review essay.* Agricultural History 57 (1983) 80-104.

374 CASTAÑEDA DELGADO Paulino. *Los memoriales del Padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos.* Madrid (C.S.I.C. Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo») 1983 8° xviii-402.

Voir: Francisco Suárez y los Salmanticenses, 28-31; El Padre José de Acosta, 62-66; Parecer de los jesuitas, 146-148; El Padre José de Acosta, 165-170.

375 SZABÓ László. *Magyar mult Dél-Amerikában, 1519-1900.* Budapest (Európa Könyvkiadó) 1982 8° 288.

Traduction: Le passé hongrois en Amérique du Sud. - Sur les missionnaires originaires de l'ancienne province d'Autriche voir le chap. Hithirdetők, felfedezők és tudósok [Missionnaires, explorateurs et savants], 41-92.

Cf. AHSI 43 (1974) n° 287; 48 (1979) n°276.

376 TERRA João E. Martins S.I. *A catequese dos escravos africanos e a Companhia de Jesus.* Revista de cultura bíblica 5 (1981) 153-165.

Argentine.

377 AGUIRRE Susana E. *Una alternativa al sistema de reducciones en la Pampa a mediados del siglo xviii.* Dans: *Congreso nacional de historia sobre la conquista del desierto.* I (Buenos Aires, Academia nacional de la historia 1980) 55-66.

Étudie la proposition du P. José Cardiel.

378 CUSHNER Nicholas P. S.I. *Jesuit ranches and the agrarian development of colonial Argentina, 1650-1767.* Albany (State University of New York Press) 1983 8° x-206.

379 *Manzana de las Luces. 400 años de historia.* Buenos Aires (Comisión Nacional de la Manzana de las Luces) 1983 12° [24].

380 SERRANO REDONNET Antonio E. *Tejeda y los estudios humanísticos en Córdoba del Tucumán en el siglo xvii.* Boletín del Instituto de historia argentina y americana Dr. Emilio Ravignani 26 (1980) 535-578.

Voir: Los estudios jesuíticos, 536-550.

381 SOULÉS María I. [y otros]. *Manzana de las Luces. Iglesia de san Ignacio, xvii-xx.* Buenos Aires (Comisión Nacional de la Manzana de las Luces) 1983 8° 160.

SOULÉS María I. y GARRIDO Marcela F. *Aspectos históricos,* 17-79.
ARIAS INCOLLÁ María de las Nieves. *Evolución arquitectónica,* 81-115.
SCHENONE Héctor H. *Amoblamiento litúrgico, imágenes y pinturas,* 117-147.

Bolivie.

382 GALLEGUILLOS ARCE Gustavo. *Il Collegio San Callisto diretto dai padri gesuiti a La Paz in Bolivia. Un secolo di servizio all'uomo.* Popoli e missioni (1983) 21, 4-8.

Brésil.

383 AZEVEDO Ferdinand S.I. *A catequese jesuítica entre os índios Kaingáng, 1848-1851.* Perspectiva teológica 15 (1983) 73-116.

384 DOMINGUES Moacyr. *A conquista das missões: um enigma histórico.* Dans: *Anais do I Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS 1975-1982) 61-75.

385 ESCANDÓN Juan de S.I. *História da transmigração dos sete povos orientais.* Tradução do espanhol por Arnaldo BRUXEL S.I. Revisão e apresentação por Arthur RABUSKE S.I. Pesquisas. História 23 (1983) 1-436.

386 FIGGE Horst H. *Beiträge zur Kulturgeschichte Brasiliens unter besonderer Berücksichtigung der Umbanda-Religion und der westafrikanischen Ewe-Sprache.* Berlin (D. Reimer) 1980 8° 164. (= Beiträge zur Kulturanthropologie).

Voir: Tupi-Ewe in den Briefen der Jesuiten aus Brasilien, 109-121.

387 FLORES Moacyr. *A expulsão dos jesuítas.* Dans: *Anais do I Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS 1975-1982) 51-60.

388 GADELHA Regina Maria d'Aquino Fonseca. *A presença dos jesuítas no Guairá.* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 80-90.

389 JAEGER Luís Gonzaga S.I. *Os primeiros jesuítas da ordem restaurada em demanda do Rio Grande (1842).* Pesquisas. História 22 (1982) 5-20.

390 LAZZAROTTO Danilo. *Primeiras reduções do Rio Grande do Sul.* Dans: *Anais do I Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS 1975-1982) 33-38.

391 LIMA Rossini Tavares de. *Der Tanz zum Heiligen Kreuz: eine Tradition indianisch-jesuitischen Ursprungs.* Musices aptatio (1981) 189-201.

392 MELIÀ Bartomeu S.I. *La demografía del Tape: una evaluación.* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 45-57.

393 MIORIN Vera Maria Favila. *Determinação do sítio urbano nas reduções.* Dans: *Anais do I Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS 1975-1982) 157-166.

394 RABUSKE Arthur S.I. *As assim-chamadas «Bandeiras» paulistas de 1580-1640, ou busca de um conceito mais adequado delas.* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 111-126.

395 RABUSKE Arthur S.I. *Jesuítas alemães em suas relações com o elemento negro em nosso passado gaúcho.* Pesquisas. Historia 22 (1982) 53-64.

396 SCHWADE Egidio. *Organização social, política e econômica das missões.* Dans: *Anais do I Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS 1975-1982) 39-50.

397 SEMPÉ Moarcí Matheus. *A ocupação portuguesa dos sete povos.* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 197-200.

398 SEMPÉ Moarcí Matheus. *O oitavo povo das missões orientais do Uruguai [= Jesus Maria].* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 190-194.

399 SEMPÉ Moarcí Matheus. *São Francisco de Borja, o primeiro dos sete povos.* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 91-101.

400 TERRA João E. Martins S.I. *Os jesuítas e a catequese dos índios no Brazil.* Revista de cultura bíblica 5 (1981) 142-153.

401 THOMAS Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brazil, 1500-1640.* São Paulo (Edições Loyola) 1982 8° 256.

Voir: Os começos de uma política indigenista bem sucedida, sob Mem de Sá. O apoio dos jesuítas, 92-95; A missão dos jesuítas Masseta e Manzilla na Bahia, 186-190.

402 VILLARRUBIA Santiago Luís S.I. *Missões populares pregadas no Rio Grande do Sul de 1842 a 1845.* Apresentação e tradução de Ferdinand AZEVEDO S.I. Pesquisas. História 22 (1982) 21-51.

Canada.

Voir n° 473.

403 CAMPEAU Lucien S.I. *Gannentaha. Première mission iroquoise (1653-1655).* Montréal (Éditions Bellarmin) 1983 8° 96. (= Cahiers d'histoire des jésuites 6).

404 CREAMER David Gordon S.I. *Moral education: A critical evaluation of a Jesuit high school values program.* Dissertation at the University of Toronto 1982.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 700.
La thèse est basée principalement sur le collège de Winnipeg.

405 LABERGE André. *L'église Saint-François-Xavier de Caughnawaga: une contribution au néo-classicisme québécois.* Revue d'art canadienne 8 (1981) 19-31.

406 WALSH M. W. *The condamnation of Carneval in the Jesuit Relations.* Michigan Academian 15 (1982) 13-26.

Chili.

407 BINDA COMPTON Edwin. *La iglesia de la Compañía en Santiago de Chile.* Dans: *El barroco en Hispanoamérica* (Santiago, Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina 1981) 115-130.

408 FERRARI PEÑA Claudio A. *La influencia de los jesuitas bávaros en el arte chileno del siglo XVIII.* Dans: *El barroco en Hispanoamérica* (Santiago, Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina 1981) 87-104.

409 TAMPE Eduardo S.I. *Desde Melipulli hasta Puerto Montt. Trayectoria de ciento treinta años.* Santiago 1983 8° 250.

Voir: Más allá cien años: Colegio «San Francisco Javier», 22-39.

Colombie.

410 ARIZA S., Alberto E. O.P. *El Colegio-Universidad de Santo Tomás de Aquino de Santa Fe de Bogotá. 1580, 13 junio, 1980.* Bogotá 1980 8° 148.

Voir: Pleito de la Compañía de Jesús contra los dominicos, 55-66; La Compañía de Jesús reanuda el pleito, 105-124.

411 DEL REY FAJARDO José S.I. *Un manual de urbanidad y cortesía para estudiantes de humanidades.* Boletín de la Academia nacional de la historia 62 (1979) 389-400.

«Lo mejor de la vida, religión, doctrina y sangre, recogida en un noble colegial de el Real, Mayor y Seminario Colegio de San Bartholomé...» écrit en 1762, par le P. Ignacio Julián.

412 RAMÍREZ URIBE Leonardo. *El retablo del rapto de la iglesia de San Ignacio.* Dans: *Simposio internazionale sul barocco latino americano. Atti.* I (Roma, Istituto Italo-Latino Americano 1982) 539-546.

413 VELANDIA Roberto. *Fontibón, pueblo de la Real Corona.* Bogotá 1983 8° 194.

Voir: Doctrina jesuita siglos XVII y XVIII, 55-85.

414 VÉLEZ CORREA Jaime S.I. *Último decennio de Revista javeriana.* Revista javieriana 100 (1983) 337-341.

Équateur.

415 KEEDING Ekkehart. *Das Zeitalter der Aufklärung in der Provinz Quito. Köln-Wien (Böhlau Verlag) 1983 8°* XIV-592. (= Lateinamerikanische Forschungen 12).

Voir: Die Aufklärung und die religiösen Orden: Die Jesuiten, 45-130.

416 MESÍA Jorge Enrique S.I. *La iglesia de San José de los padres jesuitas en Guayaquil en la historia y en la arquitectura.* Guayaquil (Editorial Arquidiocesana) 1982 8° 32.

417 VARGAS José María. *El barroco en el arte quiteño.* Dans: *Simposio internazionale sul barocco latino americano. Atti.* I (Roma, Istituto Italo-Latino Americano 1982) 463-475.

Sur l'église des jésuites voir: 471-473.

États-Unis.

418 BURTON David Henry. *Justice Holmes and the Jesuits.* American Journal of Jurisprudence 27 (1982) 32-45.

419 *Čikagos Jaunimo Centras, 1957-1982.* Čikaga (Jaunimo Centras) 1982 4° 88.

Traduction: Centre de la jeunesse à Chicago.
Ce centre culturel est sous la direction des jésuites lituaniens.

420 CRONIN Richard J. S.I. *The Jesuits and the beginning of St. Peter's College.* Jersey City (Peacock Publications) [1983] 8° v-91.

421 GALLAGHER Eugene B. S.I. *Two hundred and fifty years ago: The beginnings of St. Joseph's church.* Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 93 (1982) 3-8.

422 GANNON T. M. - BOURG C. J. *Problem-solving versus problem-setting: The case of the Jesuit general survey.* Review of Religious Research 23 (1982) 337-356.

423 HENNESEY J. S.I. *Georgetown, Université catholique.* Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique 20 (1983) 677-678.

424 LARGUIER Everett S.I. *Jesuit beginnings at Spring Hill, 1847-1848.* Edited by... Mobile, Alabama (Spring Hill College Press) 1983 8° [16]. (= Gautrelet Publications 3).

425 LARGUIER Everett S.I. *Spring Hill College after fifty years [1880-1881].* Edited by... Mobile, Alabama (Spring Hill College Press) 1983 8° 38. (= Gautrelet Publications 4).

426 MCCARTHY Cornelius F. *Goal fulfillement, school climat and Jesuit presence in Jesuit high schools in the United States.* Dissertation at the For-

dham University, Bronx, N.Y. 1982 4° 180.

Résumé: Diss. Abstr. A 43 (1982-83) 1775.

427 SCHMANDT Raymond H. and SCHULTE Josephine H. *A civil war diary. The diary of Spring Hill College between the years 1860-1865.* Edited by... Mobile, Alabama (Spring Hill College Press) 1982 8° [28]. (= Gautrelet Publications 2).

Réédition de l'article signalé dans AHSI 32 (1963) n° 217.

428 SCHOENBERG Wilfred P. S.I. *Paths to the Northwest. A Jesuit history of the Oregon Province.* Chicago (Loyola University Press) 1982 4° XVIII-648.

429 TETLOW Joseph A. S.I. *The Jesuits' mission in higher education: Perspectives and contexts.* Studies in the Spirituality of Jesuits (1983) 5, III-1-111.

430 TOMSON Tommy. *Jesuit gold of Lower California: A tale of Don Fernando Xavier Rivera Moncada.* New York, N.Y. (Vantage) 1983 8° 298.

Roman historique sur les missions du XVIIIe siècle.

Mexique.

431 COTTLER Susan Muriel. *Jesuit social service in the colonial archbishopric of Michoacán: A case study.* Dissertation at the University of Utah, Salt Lake City 1983 4° 155.

Résumé: Diss. Abstr. A 43 (1982-83) 4009.

432 ESCALADA Xavier S.I. *María de Guadalupe.* México («Misión») 1981 8° 266.

Voir: La Compañía de Jesús vanguardía de ferviente guadalupanismo, 76-79.

433 GATTA Secondino. *La politica missionaria della Compagnia di Gesù in Messico nel XVI secolo.* Tesi all'Università di Roma «La Sapienza» 1983 4° II-249.

434 GONZALBO AIZPURU Pilar. *La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI.* Historia mexicana 32 (1982) 262-281.

435 ZUBILLAGA Félix S.I. *Urbanización y labor misional entre los pueblos de indios nómadas del norte de México.* Dans: *Estudios sobre la ciudad iberoamericana.* 2ª edición ampliada (Madrid, C.S.I.C. Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo» 1983) 269-290.

Cf. AHSI 45 (1976) n° 522.

Paraguay.

436 BETTENCOURT Estevão O.S.B. *Cinema e interpretação da história: «República Guarani» de Sílvio Back.* Pregunte e responderemos 267 (1983) 98-105.

437 FLORES Moacyr. *Magia indígena: Conflito com a apologética dos jesuítas sobre o cristianismo.* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 38-44.

438 LOPES António. *Escritores não-jesuítas sobre as reduções do Paraguai.* Brotéria 116 (1983) 555-575; 117 (1983) 545-558; 118 (1984) 182-190.

439 McNaspy Clemente S.I. *Descubrimientos en Trinidad.* Acción 15 (1983) agosto, 27-29.

440 Mallmann Alfeu Nilson. *Comunicação com as missões jesuíticas dos Guaranis.* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 184-189.

441 Paluszkiewicz Felicjan S.I. *Udany eksperyment.* Posłaniec Serca Jezusowego 112 (1983) 7-8, 38-41.

Traduction: L'expériment réussi.

442 Plá Josefina. *Rasgos generales de un barroco desconocido.* Dans: *Simposio internazionale sul barocco latino americano. Atti.* I (Roma, Istituto Italo-Latino Americano 1982) 305-315.

443 Prien Hans-Jürgen. *The Jesuit Reductions, an alternative missionary activity.* Swissair Gazette (1983) 10, 16-19.

444 Rabuske Arthur S.I. *O modelo educacional das reduções jesuíticas guaranis.* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 58-79.

445 Rodrigues Luiz Fernando M. *A pedagogia missionária dos jesuítas nas reduções guaranis.* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 169-183.

446 Rubino Angelo. *Lo sviluppo socio-economico delle riduzioni guaraniche in Paraguay.* Tesi all'Università di Padova 1980 4° iii-185.

447 Schaden Egon. *A religião guaraní e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural.* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 13-37.

448 Silva Deonísio da. *Do índio, pelo jesuíta, ao rei: O enigma da república dos guaranis.* Veritas 28 (1983) 74-81.

449 Tormo Sanz Leandro. *La Inquisición y los indios del Paraguay.* Dans: *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes* (Madrid, Siglo Veintiuno Editores 1980) 479-501.

Voir: Diego de Torres, 488-492; Maseta [= Simone Mascetta] y Mansilla [= Josse Van Suerck], 493-495; Ruiz de Montoya, 496-501.

450 Vives Azancot Pedro A. *Entre el esplendor y la decadencia: la población de Misiones (1750-1759).* Revista de Indias 42 (1982) 469-543.

451 Wirtz Stephan J. *Das entwicklungspolitische Konzept der Jesuiten im Jesuitenstaat von Paraguay.* München (R.E.A.L.) 1980 4° 276.

Réimpression de l'ouvrage signalé dans AHSI 46 (1977) n° 268.

452 Wirtz Stephan J. *Die «Jesuitenstrasse» und die touristische Entwicklung Südamerikas unter besonderer Berücksichtigung des Dreiländerecks Argentinien, Brasilien und Paraguay.* München (R.E.A.L.) 1980 4° 486.

453 Zweifelhofer Hans S.I. *Paracuaria.* Stimmen der Zeit 201 (1983) 277-279.

Cf. AHSI 52 (1983) n° 417.

Pérou.

454 MARZAL Manuel M. S.I. *La transformación religiosa peruana.* Lima (Pontificia Universidad Católica del Perú) 1983 8° 460.

455 RABUSKE Arthur S.I. *A doutrina de Juli, do Peru, como modelo inicial das reduções do antiguo Paraguai.* Dans: *Anais do I Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS 1975-1982) 10-32.

Cf. AHSI 49 (1980) n° 344.

456 REGAN Jaime S.I. *Hacia la tierra sin mal. Estudio sobre la religiosidad del pueblo en la Amazonía.* I. Iquitos (Centro de estudios teológicos de la Amazonía) 1983 8° 262.

Voir: Las reducciones de los jesuitas en Maynas, 48-58.

Uruguay.

457 FLORES Moacyr. *A Colônia do Santíssimo Sacramento e suas relações com as missões.* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 102-110.

Vénézuéla.

458 DEL REY FAJARDO José S.I. *El archivo y biblioteca del colegio jesuítico de Maracaibo, inventariado en la expulsión de 1767.* Boletín de la Academia nacional de la historia 62 (1979) 573-606.

459 LEAL Ildefonso. *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial, 1633-1767.* Caracas (Universidad Central) 1979 8° 148.

C. ASIE.

460 SEBES József S. S.I. *A comparative study of religious missions in three civilizations: India, China and Japan.* Dans: *Actes du IIIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1983) 271-290.

D'après les méthodes des missionnaires jésuites.

461 SHARMA V. N. *The impact of the eighteenth century Jesuit astronomers on the astronomy of India and China.* Indian Journal of History of Science 17 (1982) 345-354.

Chine.

Voir n° 20 216 226 460 461.

462 BARRY Peter. *The Chinese rites controversy.* Tripod (1982) 12, 140-151.

463 BLOM Jaap K. *Go in Europa in the 17th century.* Go-Review (1983) Spring, 50-56.

Ce jeu chinois a été connu par les écrits des PP. Ricci et Trigault.

464 CHOI So Ja. *Comments on emperor K'ang-hsi's interest in western science.* Dans: *International Symposium* (n° 879) 155-171.

465 DEHERGNE Joseph S.I. *Une grande collection: Mémoires concernant les Chinois (1776-1814).* Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient 72

(1983) 267-298.

Contient, presque exclusivement, des traductions ou des travaux des anciens jésuites missionnaires.

466 DEHERGNE Joseph S.I. *Un problème ardu: Le nom de Dieu en chinois.* Dans: *Actes du IIIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1983) 13-44.

Examine la terminologie des missionnaires jésuites.

467 GERNET Jacques. *Chine et christianisme. Action et réaction.* Paris (Gallimard) 1982 8° 342. (= Bibliothèque des histoires).

A ce propos voir:

Chine et christianisme. Axes 14 (1982) 4-5, 3-32.

PIGEOT Jacquelin. *Un livre de Jacques Gernet,* 3-9.

SALES Michel S.I. *Réflexions sur le livre de J. Gernet,* 10-32.

VOIRET Jean-Pierre. *Himmel der Chinesen — Gott der Christen. Frühe Jesuitenmission aus der Sicht chinesischer Zeitgenossen.* Orientierung 46 (1982) 257-261.

468 LACH Donald F. *Propaganda Fide and the China mission: seventeenth century.* Dans: *International Symposium* (n° 879) 297-310.

469 LEIBNIZ Gottfried Wilhelm. *Das Neueste von China (1697). Novissima Sinica.* Mit ergänzenden Dokumenten herausgegeben, übersetzt, erläutert von Heinz-Günther NESSELRATH und Hermann REINBOTHE. Köln (Deutsche China-Gesellschaft) 1979 8° XIV-160.

470 LUNDBAEK Knud. *The image of Neo-Confucianism in «Confucius Sinarum philosophus».* Journal of the History of Ideas 44 (1983) 19-30.

«Confucius Sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu» (Paris 1687).

471 LUNDBAEK Knud. *Notes sur l'image du néo-confucianisme dans la littérature européenne du XVIIe à la fin du XIXe siècle.* Dans: *Actes du IIIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1983) 131-176.

Voir: Confucius Sinarum philosophus, 135-138; Longobardi - 1701, 138-141; Du Halde, 142-143; Prémare et Visdelou dans le Chou-king, 149-150; L'image du néo-confucianisme dans les «Mémoires concernant l'histoire... des chinois», Amiot et Cibot, 150-154; Traduction du «Livre des mutations», 154-155; Prémare - Pauthier 1861, 166-169.

472 MUNGELLO David E. *Die Quellen für das Chinabild Leibnizens.* Studia leibnitiana 14 (1982) 233-243.

Montre les sources dans les écrits et informations des missionnaires jésuites.

473 PAS Julian F. *«Les jésuites du Québec en Chine (1918-1955)».* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 67 (1983) 70-74.

A propos du livre signalé dans AHSI 50 (1981) n° 311.

474 RICCI Matteo S.I. - TRIGAULT Nicolas S.I. *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610).* Volgarizzazione di Antonio SOZZINI (1622). Introduzione di Joseph SHIH S.I. e Carlo LAURENTI. Roma (Edizioni Paoline) 1983 8° 600-[30]. (= Il fascino dell'ignoto 2).

475 ROCHAT DE LA VALLÉE Elizabeth. *La transmission de l'herbier chinois en Europe au XVIIIe siècle.* Dans: *Actes du IIIe Colloque international de sino-*

logie (Paris, Les belles lettres 1983) 177-193.
Par les missionnaires jésuites.

476 SULLIVAN M. *The Chinese response to western art.* Art International 24 (1980-1981) 3-4, 8-31.

477 VANDERSTAPPEN Harrie S.V.D. *Some reflections on Chinese reactions to European art introduced by Catholic missionaries in the seventeenth and eighteenth centuries.* Dans: *International Symposium* (n° 879) 785-801.

478 VAN KLEY Edwin J. *Buddhism in early Jesuit reports: the parallel cases of China and Tibet.* Dans: *International Symposium* (n° 879) 803-818.

479 VAN KLEY Edwin J. *Chinese history in seventeenth-century European reports. A prospectus.* Dans: *Actes du IIIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1983) 195-210.
Surtout par les écrivains missionnaires jésuites.

480 VISSIÈRE Isabelle et Jean-Louis. *Un carrefour culturel: la mission française de Pékin au dix-huitième siècle.* Dans: *Actes du IIIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1983) 211-221.

481 WEINGARTNER Fredric F. S.I. *Sources for a treatise on the ten commandments based on the writings of early Jesuits in China.* Dans: *International Symposium* (n° 879) 829-840.

482 WITEK John W. S.I. *Chinese chronology: A source of Sino-European widening horizons in the eighteenth century.* Dans: *Actes du IIIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1983) 223-252.
Par la transmission des missionnaires jésuites.

Corée.

483 BREUNIG Jerome E. S.I. *Sogang University essays.* Seoul (Sogang University Press) 1982 8° VIII-108.

Indes.

Voir n° 20 460 461.

484 HENRICI Petrus S.I. *Zwei Jesuitenmärtyrer aus dem Germanicum. Die seligen Rudolf Acquaviva und Pietro Berno.* Korrespondenzblatt des Collegium Germanicum et Hungaricum 92 (1982-83) 37-43. - Réédition abrégée: *Die seligen Rudolf Acquaviva und Pietro Berno. Feier des 400. Todestages in Ascona am 1. November 1983.* JHS (1983) 5, 3-6.

485 MONTAUD C. S.I. *Usilampatti parish.* Caritas 65 (1981) 2, 14-22.

486 RAJAMANICKAM S. S.I. *The conversion of a general in 1626.* Caritas 67 (1983) 1, 20-27.
D'après la relation du P. Antonio Vico (1576-1639).

487 RODRIGUES L. A. *Glimpses of the Konkani language at the turn of the 16th century.* VII. *Jnaneshvara and Ribeiro: a comparison vocabulary.* Boletin do Instituto Menezes Bragança 135 (1982) 21-35.
Cf. AHSI 52 (1983) n° 445.

488 SLIJKERMAN Jan J. S.I. *Annamals and Viyagulas: The first Indian Congregations of religious women in the new Madura Mission.* Indian Church History Review 16 (1982) 127-178.

489 SORGE Giuseppe. *L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla Chiesa malabarica.* Bologna (Cooperativa Libraria Universitaria Editrice) 1983 8° VIII-168.

A propos des vicissitudes des missionnaires jésuites avec l'Église malabare, voir les chapitres 6-8 (61-85).

490 SOUZA Moreno de S.I. *The martyrs of Cuncolim (1583-1983). Five Jesuits and five laymen.* Ignis 12 (1983) 4, 12-15.

491 SUNDARAM Lawrence S.I. *The Jesuits in Mylapore. A jubilee and flash back (1983 to 1545).* Ignis 12 (1983) 4, 6-12.

Iran.

492 BUGNINI Annibale. *La Chiesa in Iran.* Roma (Edizioni Vincenziane) 1981 8° 472.

Voir: Gesuiti (1653-1760), 165-168.

Japon.

Voir n° 20 460.

493 FRÓIS Luís S.I. *Historia de Japam.* Edição anotada por José WICKI S.I. IV *(1583-1587).* Lisboa (Biblioteca Nacional) 1983 8° x-564.

Cf. AHSI 52 (1983) n° 455.

494 LÓPEZ-GAY Jesús S.I. *Kirishitan jidai no reiteki dōkō.* Kirishitan Kenkyū 23 (1983) 3-114.

Traduction de l'étude signalée dans AHSI 41 (1971) n° 235 et 42 (1973) n° 302.

495 LÓPEZ-GAY Jesús S.I. *Kirishitan jidai no tenrei.* Tokyo (Jōchi Daigaku) 1983 8° 450-18. (= Kirishitan Bunka Kenkyū Series 24).

Traduction du livre signalé dans AHSI 39 (1970) n° 175.

496 YŪKI Ryōgo [= PACHECO Diego S.I.] *Rōma wo mita, 1582-1982.* Nagasaki (26 Seijin Kinenkan) 1982 8° 240.

Traduction: Ils ont vu Rome.

Liban.

497 KURI Sami S.I. *Al-Yasū īyūn wa āl-Šihāb (1831-1850).* Al'Manarat 23 (1982) 234-248.

Résumé: Les jésuites et la famille Chéhab (1831-1850), 234.

Philippines.

498 ALZINA Ignacio Francisco S.I. *Report on the administration of the sacraments (unction of the sick and marriage) and the works of mercy in XVIIth century Samar and Leyte.* [Translation and notes by] Pablo FERNÁNDEZ O.P. and Cantius J. KOBAK O.F.M. Philippiniana sacra 16 (1981) 438-500.

Description of the towns of Sulat and Tubig, Bobon and Catarman and of the Palapag uprising in 1649. 17 (1982) Jan.-Apr., 122-185.

Aftermath of Sumodoy's rebellion in Palapag. Description of the residence of Samar and its dependencies and of the towns of Bangahun, Cabongahan and Tinagob. May-Aug. 106-177.

Description of the towns of Basay, Balangigan and Guiuan in 1668. Sept.-Dec., 136-189.

Suite de sa «Historia de las islas e indios de Bisayas» (1668). Cf. AHSI 49 (1980) n° 392; 51 (1982) n° 363; 52 (1983) n° 460.

499 ARCILLA José S. S.I. *Baganis and Jesuits in Agusan (Philippines), 1875-1890.* Dans: *Kabar Sebarang. Sulatang Maphilindo* (Queensland, Australia, James Cook University 1982) 48-58.

500 BERNAD Miguel A. S.I. *Church funds confiscated in northern Mindanao and the attempts to recover them from the U. S. government, 1899-1911.* Kinaadman 5 (1983) 1-38. — Réédition: *The case of the confiscated Church funds and...* Dans son: *Tradition and discontinuity* (Manila, National Book Store 1983) 215-250.

501 BERNAD Miguel A. S.I. *The first exploration of the Pulangui or Río Grande de Mindanao, 1888-1890.* Dans son: *Tradition and discontinuity* (Manila, National Book Store 1983) 160-214.

Réélaboration de l'étude signalée dans AHSI 45 (1976) n° 594.

Syrie.

502 [JALABERT Henri S.I.] *Homs. Résidence Saint-François-Régis. Cent ans d'histoire (1882-1982).* Nouvelles de la province du Proche-Orient 74 (1982) 44-50.

D. AFRIQUE.

Voir n° 2.

503 ALMEIDA Mário António de. *Festejos pela beatificação de S. Francisco Xavier em Luanda (1620).* Brotéria 116 (1983) 307-333.

504 BEIENE Tewelde O.F.M. Cap. *La politica cattolica di Seltan Sägäd I (1607-1632) e la missione della Compagnia di Gesù in Etiopia. Precedenti, evoluzione e problematiche, 1589-1632.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma 1983 8° xxiv-442.

505 CIPARISSE Gérard. *Les structures traditionnelles de la société mpangu face à l'introduction d'une méthode occidentale de développement: les fermes-chapelles du Bas Congo (1895-1911).* Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 53 (1982) 153-269.

Suite et fin de l'étude signalée dans AHSI (1979) n° 385.

506 GEIST Gérard. *Les européens en Éthiopie aux* XVIe *et* XVIIe *siècles. Bio-bibliographie d'après les travaux de Camillo Beccari, complétée par d'autres éditions anciennes ou actuelles.* Nice (Université) 1983 8° x-192. (= Travaux du laboratoire d'histoire quantitative, économique et sociale. Matériaux 1).

Voir: Les pères de la Compagnie, 174-177.

507 LAZZAROTTO Angelo S. P.I.M.E. *Nasce la Chiesa nello Zaïre. Prime tappe di evangelizzazione nell'ex-Congo belga (1880-1933).* Dissertatio in Pont. Univ. Urbaniana. Roma 1982 8° XXVI-274. (= Collectio Urbaniana 3233).

Voir: I gesuiti, 38-39; La missione dei gesuiti al Kwango, 61-65; Prefettura apostolica del Kwango, 79-80; Le fattorie-cappelle, 127-130.

E. OCÉANIE.

508 EDDY John S.I. *Jesuits in Australia: A summary history.* Jesuit Life 12 (1983) 3-13.

III. LES PERSONNES.

Dictionnaires.

509 Dictionnaire de biographie française 15, fasc. 90; 16, fasc. 91 (1982).

Dans le vol. 15:

BEYLARD H. S.I. *Gibert (Gustave),* 1448-1449.

Dans le vol. 16:

BEYLARD H. S.I. *Ginhac (Paul),* 113-114; *Girard (Antoine),* 141-142; *Girard (Jean-Baptiste),* 155-156; *Giraudeau (Bonaventure),* 253-254; *Giroust (Jacques),* 309; *Gisbert (Blaise),* 317-318; *Gisbert (Jean),* 318-319; *Gissey (Odon de),* 329; *Givelet (Charles),* 331-332; *Gloriot (Joseph),* 370-371; *Godfroy (Eusèbe),* 459-460.

510 Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 20, fasc. 114-116 (1983).

AUBERT R. *Gatterer (Alois),* 3-4; *Gatterer (Michael,* 4-5; *Gavan (John),* 130; *Gemelli (Francesco),* 330-331.

PIROTTE J. *Gaubil (Antoine),* 16-17.

BOLAND A. *Gaudier (Antoine Le),* 44-46; *Geoffroy (Jean-Baptiste),* 563-565; *Geoffroy (Julien-Louis),* 565-567.

HENNESEY J. S.I. *Genelli (Christoph),* 356.

511 Dictionnaire de spiritualité 12, fasc. 76-77 (1983).

VIARD Paul. *Pacheu (Jules),* 6-7.

COLPO Mario S.I. *Pallavicino (Charles-Emmanuel),* 127-128.

DERVILLE André S.I. *Pallu (Martin),* 130-131; *Parvilliers (Adrien),* 272-273.

SCADUTO Mario S.I. *Palmio (Benoît),* 142-144.

GAIFFIER Baudouin de S.I. *Papebroch (Daniel),* 166-168.

GENSAC Henri de S.I. *Parra (Charles),* 259-260.

BEYLARD Hugues S.I. *Parvillez (Alphonse de),* 271-272; *Paullus (Gautier),* 608-609.

BECKER Constantin S.I. *Patiss (Georges),* 476-477.

MELLINATO Giuseppe S.I. *Patrignani (Joseph-Antoine),* 485-486; *Pavone (François),* 698-700.

MAJKOWSKI Joseph S.I. *Pawlowski (Daniel),* 701-702.

512 Dizionario biografico degli italiani 26 (1982).
RONAN C. E. S.I. *Clavigero, Francesco Saverio,* 171-174.
PRETO P. *Coleti, Giovanni Domenico,* 725-727; *Coleti, Giovanni Iacopo,* 727.

513 Neue Deutsche Biographie 13 (1982).
MAURER Christine. *Kropff, Franz Xaver,* 89; *Kropff, Joseph,* 89.
VOLK Otto. *Kugler, Franz Xaver,* 247-248.
SCHATZ Klaus S.I. *Lacroix, Claudius,* 381; *Lakner, Franz,* 424.
BRUNBAUER Wolfgang. *Laimbeckhoven, Gottfried Xaver,* 419-420.
BIRELEY Robert S.I. *Lamormaini, Wilhelm,* 452-453.
WICHERT Adalbert. *Lang, Franz,* 531-532.

514 *Ökumene Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen.* Frankfurt am Main (O. Lembeck - J. Knecht) 1983 8° 1326.
KLEIN Aloys. *Bea, Augustin,* 133-136.
NEUFELD Karl Heinz S.I. *Boyer, Charles,* 192-193; *Pribilla, Max Friedrich Albert,* 980-981.
SCHÜTTE H. *Karrer, Otto,* 607.

Biographies par groupes.

515 HERMANS J. *Heiligen rond het altaar. Een misverklaring in verhalen.* Brugge (Tabor) 1983 8° 176.
Voir: Ignatius van Loyola, 36-39; Petrus Claver, 132-136; Franciscus Xaverius, 163-167.

516 MARTIALAY Roberto S.I. *Comunidad en sangre. Entre 1973 y 1983 diecisiete jesuitas fueron muertos violentamente en el tercer mundo.* Bilbao (Mensajero) 1983 8° 320.
Article de compte rendu:
ITURRIOZ Jesús S.I. «*Comunidad de sangre*». Manresa 55 (1983) 257-274.

517 MIREWICZ Jerzy S.I. *Obrońcy Europy,* Londyn (Ks. Jezuici) 1983 8° 156.
Voir: Na większą czivałę Boga [A la plus grande gloire de Dieu]. Ignacy Loyola (1491-1556), 28-34; Śmierć w drodze [La mort sur la route]. Franciszek Ksawery (1506-1552), 49-55; Dramat którego Szekspir nie napisał [Drame que Shakespeare n'a pas écrit]. Edmund Campion (1540-1581), 85-92; Niewolnik niewolników [Esclave des esclaves]. Piotr Klawer (1580-1654), 124-131.

518 ZAAL Wim. *De heiligen. Erflaters van Europa.* Baarn (Amboboeken) 1982 8° 160.
Voir: A. M. D. G. [Loyola], 69-78; De deserteur [Gonzaga], 79-86.

Acosta José de 1540-1600.
Voir n° 197 374.

519 DOMENICHINI D. *Sulla fortuna italiana di José de Acosta. Episodi di storia religiosa del Cinquecento.* Studi ispanici (1981) 23-46.

520 GANDÍA Enrique de. *El origen de los indios americanos según Joseph de Acosta (1590) y el misterio de Tharsis y Ophir.* Revista de la Universidad Nacional del centro de la provincia de Buenos Aires (1980) 25-34.

521 MUSTAPHA Monique. *Sur un texte retrouvé: Le Père José Acosta S.I. et la querelle «de auxiliis».* Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice 23 (1982) 209-216.

Aguilon François de 1567-1617.

522 ZIGGELAAR August S.I. *François de Aguilón S.I. (1567-1617), scientist and architect.* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1983 8° 152. (= Bibliotheca Instituti Hist. S.I. 44).

Aldama Antonio M. de, né en 1908.

523 RUIZ JURADO Manuel S.I. - C[OLPO] M[ario S.I.] *Antonio María de Aldama Pruaño S.I.* AHSI 52 (1983) 447-450.

Aleni Giulio 1582-1649.

524 HUANG-KEY LUK Bernard. *Giulio Aleni, conveyor of medieval western learning.* Tripod (1982) 11, 45-50.

Amstad Theodor 1851-1936.

525 BÖSING Alfredo Valdemar S.I. *38 anos no lombo do burro...* Livro de família 37 (1983) 84-87.

Anchieta B. José de 1534-1597.

526 AZEVEDO Marcello de Carvalho S.I. *José de Anchieta (1534-1597), apóstol del Brasil.* Dans: *Testigos de la fe en América Latina* (Estella, Verbo Divino 1982) 43-50.

Cf. AHSI 50 (1981) n° 371.

527 BRANDÃO Helena H. N. *Relações antropológicas entre Anchieta e o índio (Discurso catequético e discurso colonizador).* Vozes 76 (1982) 31-39.

528 ESCRIBANO GARRIDO Julián S.I. *El beato Padre José de Anchieta de la Compañía de Jesús.* Santa Cruz de Tenerife (Imprenta Editora Católica) 1983 8° 40.

529 FUENTES Y DE VALBUENA Patricio de O.C.D. *El beato Padre José de Anchieta S.I. (1534-1594), poeta épico latino, apóstol del Brasil. Homenaje al nuevo beato Anchieta, poeta latino, con motivo de su glorificación (22 de junio de 1980).* Perficit 10 (1979 [1981]) 1-200. — Avec un nouveau frontispice: León 1982 8° 200.

530 GLAZIK Josef M.S.C. *José de Anchieta, der Apostel Brasiliens.* Dans: *Große Gestalten des Glaubens* (München, Südwest-Verlag 1982) 396-399.

531 HASLINGER Iosephus. *Iosephus Anchieta (1534-1597).* Latinitas 31 (1983) 99-107.

532 RABUSKE Arthur S.I. *Der selige Josef von Anchieta: Seine Ähnlichkeit mit dem hl. Franz von Assisi.* Jahrbuch der Familie 45 (1983) 150-153.

533 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Anchieta e a vocação missionária da FAB.* Revista da Academia Paulista de letras 35 (1978) 83-94.

Anderton Lawrence 1575-1643.

534 ALLISON A. P. *Lawrence Anderton S.I. A postscript.* Recusant History 16 (1982-1983) 316-318.

Cf. AHSI 52 (1983) n° 493.

Antoine Robert 1914-1981.

535 DEB Amiya. *Pater Robert Antoine (1914-1981).* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 67 (1983) 75-76.

536 FALLON Pierre S.I. *Robert Antoine, un homme de Dieu exceptionnel.* Missi (1982) 93-94.

Arámburu Ignacio M. 1852-1935.

537 ESTEBAN Juan S.I. *P. Ignacio María Arámburu, 1852-1935.* Reino de Cristo 22 (1981) enero, 22-23.

Archambault Joseph-Papin 1880-1966.

538 ARÈS Richard S.I. *Le Père Joseph-Papin Archambault S.I. (1880-1966). Sa vie, ses oeuvres.* Montréal (Éditions Bellarmin) 1983 8° 176. (= Cahiers d'histoire des jésuites 5).

Arrupe Pedro, né en 1907.

539 DIETSCH Jean-Claude S.I. *Pedro Arrupe. Itinerario di un gesuita.* Colloqui con... Roma (Edizioni Paoline) 1983 8° 184. (= Testimoni del nostro tempo 20).

Pedro Arrupe. Mein Weg und mein Glaube. Ein Gespräch mit... Ostfildern (Schwabenverlag) 1983 8° 136.

Pedro Arrupe. Ya luipei shenfu. Fangwenlu... Taiching (Kuangchi Press) 1983 8° 148.

Traductions du fascicule signalé dans AHSI 52 (1983) n° 501.

540 IGLESIAS Ignacio S.I. *El P. Arrupe: 18 años de vida y magisterio espiritual.* Sal terrae 71 (1983) 755-765.

541 ITURRIOZ Jesús S.I. *Pedro Arrupe: «Apóstol del Corazón de Cristo».* Mensajero (1983) junio, 18-20.

Avendaño Diego de 1594-1688.

542 LOSADA Ángel. *Diego de Avendaño S.I. moralista y jurista, defensor de la dignidad humana de indios y negros en América. (Segovia 27 ó 29 IX. 1594 — Lima 30. VIII. 1688).* Missionalia hispanica 39 (1982) 1-18.

Baker Kenneth, né en 1929.

543 SCHALL James V. S.I. *Delightfull persistence: On re-reading Kenneth Baker.* Dans: *A Baker's decade: Editorially speaking* (New London CT, Cardinal Communications 1981) II-III.

Balde Jakob 1604-1668.

544 KÜHLMANN Wilhelm. *Jacob Baldes Korrespondenz mit Ferdinand von Fürstenberg.* Text, Übersetzung, Erläuterungen von... Euphorion 76 (1982) 133-155.

Baldigiani Giovanni Maria 1652-1707.

545 FATICA Michele. *La regolarizzazione dei mendicanti attraverso il lavoro: L'Ospizio dei poveri di Modena nel Settecento.* Studi storici 4 (1982) 757-782.

Le P. G. M. Baldigiani a été un des fondateurs de cet hospice.

Balthasar Hans Urs von, né en 1905, jésuite jusqu'en 1950.

546 DE SCHRIJVER G. *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar.* Leuven (University Press) 1983 8° 342. (= Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium 63).

547 E. S. O.C.D. *Il sacramento della riconciliazione nel pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar.* Rivista di vita spirituale 37 (1983) 527-539.

548 KEHL Medard S.I. *Hans Urs von Balthasar: a portrait.* Dans: *The von Balthasar reader* (New York, Crossroad 1982) 3-54.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 50 (1981) n° 394.

549 O'DONNELL John S.I. *Man and woman as imago Dei in the theology of Hans Urs von Balthasar.* Clergy Review 68 (1983) 117-128.

550 PIFANO Paolo. *Teologia della bellezza.* Rassegna di teologia 24 (1983) 15-32.

Voir: L'estetica teologica di H. U. von Balthasar, 16-21.

551 RICHES J. K. *Today's world for today:* 4. *Hans Urs von Balthasar.* Expository Times 92 (1980-81) 200-205.

552 ROMANI Achille. *L'immagine della Chiesa «Sposa del Verbo» nelle opere di Hans Urs von Balthasar.* Roma (Libreria Editrice della Pont. Univ. Lateranense) 1979 8° XII-142. (= Corona lateranensis 25).

553 SCHMID Johannes. *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes. Die Bedeutung der Analogie in «Herrlichkeit» bei Hans Urs von Balthasar.* Münsterschwarzach (Vier-Türme-Verlag) 1982 8° XVI-264. (= Münsterschwarzacher Studien 35).

554 TOSSOU Kossi K. Joseph. *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars.* Freiburg (Herder) 1983 8° XX-556. (= Freiburger theologische Studien 125).

Bartoli Daniello 1608-1685.

555 BARTOLI Daniello. *La selva delle parole.* Edizione a cura di Bice MORTARA GARAVELLI. Parma (Università di Parma) 1982 8° 220. (= La civiltà delle scritture 1).

Baudiss Wojciech Maria 1842-1926.

556 DRZYMAŁA Kazimierz S.I. *Ksiądz Wojciech Maria Baudiss T.J. (1842-1926).* Dans: *Chrześcijanie.* VIII (Warszawa, Akademia teologii katolickiej 1982) 9-32.

Traduction: W. M. B. Dans: Chrétiens.

Bea Augustin 1881-1968.

Voir n° 344.

557 *Atti del Simposio Card. Agostino Bea (Roma 16-19 dicembre 1981).* Roma (Segretariato per l'Unità dei cristiani) 1983 8° X-234. (= Communio 14).

WILLEBRANDS Johannes. *Il Cardinale Agostino Bea: Il suo contributo al movimento ecumenico, alla libertà religiosa e all'instaurazione di nuove relazioni con il popolo ebraico,* 1-23.

ÖSTERREICHER John M. *Cardinal Bea — Paving the way to a new relationship between Christians and Jews,* 29-78.

WILLEBRANDS Johannes. *Cardinal Bea's attitude to relations with the Jews. Unpublished details,* 79-83.

LICHTEN Joseph L. *Augustin Cardinal Bea and Christian-Jewish relations during the Second Vatican Council,* 89-103.

TALMON Shemaryahu. *Cardinal Bea and the Christian-Jewish dialogue,* 103-110.

MUSSNER Franz. *Die Kirche und das jüdische Volk in der Sicht des Kar-*

dinals Bea, 110-115.

PAVAN Pietro. *Il Cardinal Bea e la libertà religiosa.* 116-147.

LANNE Emmanuel O.S.B. *La contribution du Cardinal Bea à la question du baptême et l'unité des chrétiens,* 159-185.

TILLARD Jean M. R. O.P. *A propos du baptême: deux regards différents du Cardinal Bea,* 186-194.

VODOPIVEC Giovanni. *Card. A. Bea: La piena realtà sacramentale del battesimo come base del genuino atteggiamento ecumenico tra cristiani fratelli separati,* 198-222.

WITTE Johannes L. S.I. *The question of baptism and the unity of Christians,* 223-230.

558 GILBERT Maurice S.I. *Le Cardinal Augustin Bea, 1881-1968. La Bible, rencontre des chrétiens et des juifs.* Nouvelle revue théologique 105 (1983) 369-383.

559 LANNE Emmanuel. *La contribution du Cardinal Bea à la question du baptême et l'unité des chrétiens.* Irenikon 55 (1982) 471-499.

Cf n° 557.

560 LOHFINK Norbert S.I. *Augustin Bea und die moderne Bibelwissenschaft.* Dans: *Gottes Wort wie Feuer* (Nürnberg, Joh.-Mich.-Sailer 1982) 57-69.

Bellarmino S. Roberto 1542-1621.

Voir n° 334.

561 BATLLORI Miquel S.I. *Entorn de l'antilul·lisme de sant Robert Bellarmino.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 197-211.

562 BOTTIN Francesco. *L'epistemologia del Bellarmino.* Studia patavina 29 (1982) 561-566.

A propos de Galilée.

563 ORELLA UNZUÉ José Luis. *Il concetto di Impero Romano e il problema della «translatio» nella polemica tra Flaccio Illirico e Bellarmino.* Dans: *Roma, Costantinopoli, Mosca* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1983) 151-171.

564 PERROTTET Luc. *Un exemple de polémique religieuse à la fin du XVIe siècle: La défense de la Tradition par Robert Bellarmin (1542-1621) et la réplique calviniste.* Revue de théologie et de philosophie 114 (1982) 395-414.

Berno B. Pietro 1553-1583.

Voir n° 484.

565 M[ARCOLINI] E[gidio S.I.] *Pietro Berno missionario e martire.* Popoli e missioni (1983) 13, 4-6.

Berrigan Daniel, né en 1921.

566 BEGHEYN Paul S.I. *De bom als spiegel. De vredes-spiritualiteit van Daniel Berrigan.* Streven (1982-83) 879-892.

567 FERGENSON Laraine. *Thoreau, Daniel Berrigan and the problem of transcendental politics.* Soundings 65 (1982) 103-122.

Bertrams Wilhelm, né en 1907.

568 MAZZONI Giampietro. *La collegialità episcopale. Posizioni teologiche e giu-*

ridico-canoniche. Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma 1981 8° 48.

Voir: La collegialità episcopale nel pensiero di Wilhelm Bertrams, 19-45.

Bidermann Jakob 1578-1639.

569 STEINTHAL Hermann. *Der Cenodoxus von Bidermann auf der heutigen Schulbühne.* Der Altsprachliche Unterricht 25 (1982) 5, 82-85.

Bigot Jacques 1651-1711.
Bigot Vincent 1649-1720.

570 JENNY Jean. *Deux frères «Bigot», missionnaires au Canada.* Cahiers d'archéologie et d'histoire du Berry 67 (1981) 23.

Bobadilla Nicolás de c.1509-1590.

571 SALCEDO Modesto. *Un gran palentino frente a la Reforma. El P. Nicolás de Bobadilla.* Palencia (Caja de ahorros y Monte de piedad de Palencia) 1982 8° 214.

Bobola S. Andrzej 1590-1657.

572 PALUSZKIEWICZ Felicjan S.I. *Emigrant po śmierci.* Posłaniec Serca Jezusa 67 (1982) 5, 11-14.

Traduction: Émigrant après la mort.

Borja S. Francisco de 1510-1572.

573 BATLLORI Miquel S.I. *El ambiente familiar de san Francisco de Borja.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 107-118.

574 BATLLORI Miquel S.I. *Les sources des recherches généalogiques en Espagne: l'exemple des Borgia.* Dans *Cultura e finanze* (n° 5) 103-106.

575 *S. Francisci Borgiae S.I. Praecipuae Divi Thomae Aquinatis materiae in litaniarum rationem redactae.* Denuo editae cura et studio P. Bertrandi de MARGERIE S.I. Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1983 8° 94. (= Studi tomistici 22).

576 DALMASES Càndid S.I. *Francesc de Borja i la cultura.* Ullal 4 (1983) 49-51.

577 DALMASES Cándido de S.I. *El Padre Francisco de Borja.* Madrid (Biblioteca de autores cristianos) 1983 8° XIV-242. (= BAC popular 57).

578 KNOWLES Leo. *The Borgia saint.* Catholic Digest 47 (1983) May, 33-37.

579 WOOLDRIDGE John B. *Calderón's use of the run-on line: More evidence against his authorship of «El gran Duque de Gandía».* Bulletin of Hispanic Studies 60 (1983) 248-252.

Bortolaso Giovanni 1919-1983.

580 *Il Padre Giovanni Bortolaso.* Civiltà cattolica (1983) 2, 70-72.

Bortone Fernando 1903-1982.

581 BORTONE Emilio S.I. *Mio fratello Padre Fernando della Compagnia di Gesù, già missionario in Cina.* Roma (Libreria Editrice Salesiana) 1983 8° 88.

Bošković Rudjer Josip 1711-1787.

582 *Rudjer Bošković.* Annales de l'Istitut français de Zagreb 3 (1977-1982) 1-286.

FILIPOVIĆ Vladimir. *La pensée philosophique de Rugjer Bošković,* 7-15.
BÉDARIDA Henri. *Amitiés françaises du Père Boscovich,* 17-39.
DADIĆ Žarko. *Bošković et les problèmes de l'astronomie théorique,* 41-59.
ČUBRANIĆ Nikola. *Rudjer Bošković et la géodésie scientifique,* 61-86.
STIPANIĆ Ernest. *Sur les mathématiques dans les oeuvres de Bošković «De continuitatis lege» (1754) et «Theoria philosophiae naturalis» (1758),* 87-123.
PAUŠEK-BAŽDAR Snježana. *Les idées de Bošković sur la chimie,* 125-151.
CASINI Paolo. *Variations sur l'optique newtonienne: Bošković à Rome, 1740-1750,* 153-182.
VIDAN Gabrijela. *Un abbé à part: le Révérend Père Boscovich à Paris,* 183-218.
GRMEK Mirko D. *Essai médico-psychologique sur la personnalité de Bošković,* 219-237.
MITIĆ Ilija. *Les missions diplomatiques accomplies par Bošković pour le compte de la république de Dubrovnik,* 239-253.
JEŽIĆ Divina. R. J. *Bošković, poète des éclipses,* 255-269.
DADIĆ Žarko. *La vie et l'oeuvre de Rudjer Bošković,* 271-286.

583 STACK George J. *Nietzsche and Boscovich's Natural philosophy.* Pacific Philosophical Quarterly 62 (1981) 69-87.

Bouillard Henri 1908-1981.

584 NEUFELD Karl-Heinz S.I. *Von Gott reden. Henri Bouillard, 1908-1981.* Stimmen der Zeit 199 (1981) 786-788.

Bouvet Joachim 1656-1730.

Voir n° 795.

585 BOUVET Joachim S.I. *Hou Ji, Prince Millet, l'agriculteur divin: Interprétation du mythe chinois par le R.P. ...* Introduction et traduction du latin par Geneviève JAVARY. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 39 (1983) 16-41 107-119.

586 COLLANI Claudia von. *Joachim Bouvet und Gottfried Wilhelm von Leibniz.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 39 (1983) 214-219.

587 JAVARY Geneviève. *Hou Ji, Prince Millet, l'agriculteur divin: interprétation du mythe chinois par le Père Joachim Bouvet S.I.* Dans: *Actes du IIIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1983) 93-106.

588 WITEK John W. S.I. *The transmission of a comparison: Father Joachim Bouvet's view of the K'ang-hsi Emperor and Louis XIV.* Dans: *International Symposium* (n° 879) 841-862.

Boyer Charles 1884-1980.

Voir n° 514.

589 LOZZA Lino. *Padre Carlo Boyer S.I. e Suor Maria Gabriella. Nel 3° anniversario della morte di P. Boyer.* Unitas 38 (1983) 1-3.

Bremond Henri 1865-1933, jésuite jusqu'en 1904.

590 GOICHOT Émile. *Deux historiens à l'Académie.* Revue d'histoire ecclésiastique 78 (1983) 34-64 373-396.

591 SAVIGNANO Armando. *Henri Bremond e il modernismo.* Rivista di filosofia neo-scolastica 74 (1982) 627-649.

Bresciani Antonio 1798-1862.

592 RINALDI Rinaldo. *L'estrema civiltà di Padre Bresciani. Passeggiate critiche.* Critica letteraria 11 (1983) 27-61.

Briano Giacomo 1589-1649.

593 BURY John. *Forty-three sheets of architectural drawings by Giacomo Briano da Modena S.I. (1589-1649), the Society's architect in Poland and in Northern Italy. A hitherto unknown work of major importance for the history of the European architectural treatise.* A catalogue by ... Milano (Radaeli) 1983 8° [24]-8.

Bruxel Arnaldo, né en 1909.

594 GADELHA Regina Maria d'Aquino Fonseca. *A obra do Padre Arnaldo Bruxel S.I. Contribuição da erudição para a pesquisa histórica.* Dans: *Anais do IV Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Canoas, RS, La Salle 1983) 156-166.

Bucherelli Francesco Maria 1686-1723.

595 [PATRIGNANI Giuseppe Antonio S.I.] *Un martire empolese dimenticato. Padre Francesco Maria Bucherelli.* [A cura e con] prefazione di Mauro VEZZI. Empoli (Soc. Tip. Barbieri, Noccioli e C.) 1983 8° 22.

Extrait de son Menologio IV (Venezia 1730) ottobre, 81-88.

Burnier João Bosco 1917-1976.

596 BENKŐ Antal S.I. *Életünket adni...* Szolgálat 58 (1983) 47-56.

Traduction: Donner notre vie...

Burrus Ernest J., né en 1907.

597 O'NEILL Charles E. S.I. *Ernest J. Burrus S.I.* AHSI 52 (1983) 190-193.
Bibliography, 193-206.

Calatayud Pedro 1689-1773.

598 GONZÁLEZ DE LANGARICA Alberto. *Unos ejercicios espirituales en Vitoria en 1750. El Padre Calatayud y la espiritualidad del clero.* Scriptorium victoriense 30 (1983) 225-232.

Campion S. Edmund 1540-1581.

Voir n° 517.

599 BORDIER Edmond. *Note sur saint Edmond Campion martyr (1540-1581).* Pensée catholique (1983) nov.-déc., 88-92.

Canisius S. Petrus 1521-1597.

Voir n° 199.

600 *Briefe des hl. Petrus Canisius.* Ausgewählt und bearbeitet von Siegfried SEIFERT. Leipzig (St. Benno-Verlag) 1983 8° 226.
Lebensbild des hl. Petrus Canisius, 7-55.

Cappello Felice 1879-1962.

601 BONDANI Valentino S.I. *Un portatore di pace. P. Felice Cappello S.I. Epistolario e testimonianze.* A cura di... Roma (Chiesa di S. Ignazio) 1983 8° 16.

602 GRASSO Domenico S.I. *P. Felice Cappello (9 settembre 1879 - 25 marzo 1962), «ministro di riconciliazione».* Ai nostri amici 54 (1983) 30-31.

Caprini Antonio 1614-1684.

603 FIORANI Luigi. *Per la storia dell'antiquietismo romano. Il Padre Antonio Caprini e la polemica contro i «moderni contemplativi» tra il 1680 e il 1690.* Dans: *L'uomo e la storia. Studi storici in onore di Massimo Petrocchi.* I (Roma, Storia e letteratura 1983) 299-343.

Castiglione Giuseppe 1688-1766.

604 MARCOLINI Egidio S.I. *Un artista milanese per la Cina: Giuseppe Castiglione.* Popoli e missioni (1983) 1, 39-41.

Caussade Jean-Pierre de 1675-1751.

605 TUGWELL Simon O.P. *The Church's spiritual teachers: Jean-Pierre de Caussade.* Doctrine and Life 33 (1983) 14-23.

Certeau Michel de, né en 1925.

606 PETITDEMANGE Guy. *L'invention du commencement. La Fable mystique de Michel de Certeau.* Recherches de science religieuse 71 (1983) 497-520.

Charles Pierre 1883-1954.

607 OLENDER Maurice. *La chasse aux «évidences». Pierre Charles face aux Protocoles des sages de Sion.* Dans: *Pour Léon Poliakov* (Bruxelles, Éditions Complex 1981) 221-245.

Claver S. Pedro 1580-1654.

Voir n° 515 517.

608 STEHLE Emil L. *San Pedro Claver (1580-1654), esclavo de los esclavos.* Dans: *Testigos de la fe en América Latina* (Estella, Verbo Divino 1982) 88-92.

Cf. AHSI 50 (1981) n° 458.

Clavigero Francisco Javier 1731-1787.

Voir n° 512.

609 PALOU Pedro A. *Francisco Xavier Clavigero, «partero del alma nacional». En el 250 aniversario del natalicio del ilustre humanista mexicano.* Puebla de Zaragoza (Fotocomposición Gráfica de Puebla) 1981 8° 56.

CHURRUCA Agustín S.I. *El P. Francisco Xavier Clavigero,* 9-24.

ACÉVEZ Manuel S.I. *Semblanza póstuma de Francisco Xavier Mariano Clavigero S.I.,* 25-53.

Clavius Christophorus 1538-1612.

610 BALDINI Ugo. *Christoph Clavius and the scientific scene in Rome.* Dans: *Gregorian reform of the calendar* (Città del Vaticano, Pontificia Academia scientiarum — Specola Vaticana 1983) 137-169.

611 HOMANN Frederick A. S.I. *Christophorus Clavius and the renaissance of Euclidean geometry.* AHSI 52 (1983) 233-246.

612 MOYER Gordon. *Le calendrier grégorien.* Pour la science 57 (1982) 60-67.

Cf. AHSI 52 (1983) n° 593.

613 NAUX Charles. *Le Père Christophore Clavius (1537-1612). Sa vie et son oeuvre.* Revue des questions scientifiques 154 (1983) 55-67 181-193 325-347.

Codure Jean 1508-1541.

614 Richaud Jérôme. *Le Père Codure, compagnon de saint Ignace de Loyola (1508-1541).* Annales de Haute-Provence 50 (1981) 133-138.

Coloma Luis 1851-1915.

615 Elizalde Ignacio S.I. *«Pequeñeces» de Coloma y su interpretación socio-política.* Dans son: *Literatura y espiritualidad* (Bilbao, Universidad de Deusto 1983) 199-220.

Costa Manuel da 1601-1667.

616 Cusati Covuccia Maria Luisa. *Introduzione bibliografica all'«Arte de furtar».* Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli, Sezione Romanza 25 (1983) 215-251.

Crehan Joseph H. 1906-1981.

617 O'Brien Michael D. S.I. *A bibliography of Fr. Joseph H. Crehan S.I. (1906-1981).* Letters and Notices 85 (1982-1903) 217-225.

Cusanus Nikolaus 1574-1636.

618 Agerer Sonja. *Die «Aussagen» über die Eucharistie in dem Volkskatechismus «Christliche Zuchtschul» des Nikolaus Cusanus S.I. (1574-1636).* Diplomenschrift. Trier 1980 4° v-41.

Dahood Mitchel J. 1922-1982.

619 Caplice R. *Mitchel J. Dahood, February 2, 1922 — March 8, 1982.* Orientalia 31 (1982) IX-X.

620 Freedman D. N. *Mitchel Dahood, 1922-1982: in memoriam.* Biblical Archaeologist 45 (1982) 185-187.

621 McCarthy Dennis J. S.I. *Mitchel Dahood S.I. (1922-1982): in memoriam.* Biblica 63 (1982) 298-299.

Daniélou Jean 1905-1974.

622 *Lettres du Père Daniélou au Père de Lubac.* Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 9 (1983) 28-62.

623 Rondeau M.-J. *Les matinées spirituelles du Cercle Saint-Jean-Baptiste.* Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 9 (1983) 2-6.

Delany William 1835-1924.

624 Morrissey Thomas J. S.I. *Towards a national university. William Delany S.I. (1835-1924). An era of initiative in Irish education.* Dublin (Wolfhound Press) 1983 8° 425.

Del Barco Miguel 1706-1790.

625 Del Barco Miguel. *Ethology and linguistics of Baja California.* Translated by Froylan Tiscareno. Introduction and notes by Miguel León-Portilla. Los Angeles (Dawson's Book Shop) 1981 8° 114. (= Baja California Travels Series 44).

626 Del Barco Miguel. *The natural history of Baja California.* Translated by Froylan Tiscareno. Introduction by Miguel León-Portilla. Notes by Annetta Carter, Miguel León-Portilla, W. Michael Mathes. Los Angeles (Dawson's Book Shop) 1980 8° 300. (= Baja California Travels Series 43).

Delp Alfred 1907-1945.

627 DELP Alfred S.I. *Gesammelte Schriften.* II. *Philosophische Schriften.* III. *Predigten und Ansprachen.* Herausgegeben von Roman BLEISTEIN S.I. Frankfurt a.M. (J. Knecht) 1943 8° 590 500.

Sur sa pensée voir dans le vol. II:

NEUFELD Karl H. S.I. *Einleitung zu den Texten,* 11-35.

Et dans le vol. III:

BERTSCH Ludwig S.I. *Einleitung zu den Texten,* 9-23. — Et dans Anhang: *Briefwechsel Delp - Thieme (1935-1936),* 455-499.

628 NEUFELD Karl H. S.I. *Geschichte und Mensch. A. Delps Idee der Geschichte. Ihr Werden und ihre Grundzüge.* Roma (Pont. Univ. Gregoriana) 1983 8° 316. (= Analecta Gregoriana 234).

A la fin du volume:

Bibliographie A. Delp, 303-310.

629 REINSDORF Walter. *The prison meditations of Father Alfred Delp.* Homiletic and Pastoral Review 83 (1982-83) 11-12, 65-70.

De Nobili Roberto 1577-1656.

630 PICCINELLI Silvio. *P. Roberto de Nobili saniassi per Cristo.* Ai nostri amici (1983) 10-13.

Des Bosses Barthélemy 1668-1738.

631 FRÉMONT Christian. *L'être et la relation: Trente-cinq lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses.* Traduites du latin et annotées par... Paris (J. Vrin) 1981 8° 218. (= Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

Desideri Ippolito 1684-1733.

632 COLPO Mario S.I. *L'edizione delle opere tibetane del Padre Ippolito Desideri.* Civiltà cattolica (1983) 3, 389-396.

Cf. AHSI 51 (1982) n° 495 et 52 (1983) n° 616.

Diffiné Henri 1890-1978.

633 LEFÈVRE Luc J. *Le Père Henri Diffiné.* Pensée catholique (1983) mars-avril, 44-50.

A propos de la biographie signalée dans AHSI 52 (1983) n° 620.

Domínguez Camargo Hernando 1606-1659, jésuite jusqu'en 1636.

Voir n° 62.

634 MORA VALCÁRCEL Carmen de. *Naturaleza y barroco en Hernando Domínguez Camargo.* Thesaurus 38 (1983) 59-81.

635 MORENO-DURÁN Rafael Humberto. *Domínguez Camargo: un «trozo de púrpura» en la poesía de la colonia americana.* Eco 43 (1983) 113-127.

Doncoeur Paul 1880-1961.

636 *Lettres du Père Doncoeur à sa famille. Le noviciat, 1898-1900.* Cahiers Paul Doncoeur 23 (1983) 55-70. — *1901-1903 (Juvénat).* 24 (1983) 51-69. — *Philosophie-Théologie (1904-1910).* 25 (1983) 38-70. — *(1910-1912).* 26 (1983) 50-70.

637 LE PORZ Jacques. *Le P. Doncoeur et les livres liturgiques.* Cahiers Paul Doncoeur 25 (1983) 24-27.

638 MAYOUX Pierre. *Jeanne d'Arc, le Père Doncoeur et Ingrid Bergman.* Cahiers Paul Doncoeur 24 (1983) 36-46.

639 MAYOUX Pierre. *Le Père Doncoeur et les rapports franco-allemands de 1920 à 1938.* Cahiers Paul Doncoeur 23 (1983) 31-40.

Du Halde Jean-Baptiste 1674-1743.

Voir n° 471.

640 Foss Theodore Nicholas. *Reflections on a Jesuit encyclopedia: Du Halde's description... de la Chine (1735).* Dans: *Actes du IIIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1983) 67-77.

Éder X. Ferenc 1727-1772.

641 BOGLÁR Lajos and BOGNÁR András. *Ferenc X. Éder's description of Peruvian missions from the 18th century.* Acta ethnographica Academiae scientiarum hungaricae 30 (1981) 379-406.

Suite de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) n° 632.

Ehrle Franz 1845-1934.

642 BATLLORI Miquel S.I. *Dopo l'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano storici di tutta l'Europa si rivolgono a Padre Ehrle.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 343-366.

643 BATLLORI Miquel S.I. *El Pare Ehrle, prefecte de la Vaticana, en la seva correspondència amb el Cardenal Rampolla.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 367-413.

Elizalde Ignacio, né en 1913.

644 *Publicaciones del Profesor Ignacio Elizalde.* Dans son: *Literatura y espiritualidad* (Bilbao, Universidad de Deusto 1983) 15-22.

Faludi Ferenc 1704-1779.

645 SZAUDER Mária. *Faludi Ferenc a római Árkádia tagja.* Irodalomtörténeti Közlemények 86 (1982) 448-451.

Traduction: F. F. membre de l'Arcadie romaine.

646 VAJDA György Mihály. *Faludi és a felvilágosodás.* Irodalomtörténeti Közlemények 86 (1982) 312-317.

Traduction: Faludi et l'illuminisme.

Favre B. Pierre 1506-1546.

Voir n° 307.

647 FABRO Beato Pedro. *Memorial.* Traducido y anotado por J. AMADEO S.I. y M. Á. FIORITO S.I. San Miguel (Ediciones Diego de Torres) 1983 8° 366.

Febei Filippo 1698-1743.

648 BATLLORI Miquel S.I. *Filippo Febei (Orvieto 26.VII.1698 - Rome 24.I.1743) promoteur de l'histoire ecclésiastique au Collège Romain.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 285-291.

Ferraro Orazio 1560-1643.

649 MARCHESE Antonino Giuseppe. *I Ferraro da Giuliana. — 1. Orazio pittore. — 2. Tommaso.* Palermo (Ed. La Palma) 1981 8° 82.

A ce propos voir:

MACALUSO Guido S.I. *Orazio Ferraro (1560-1643) artista e gesuita.* Ai nostri amici 54 (1983) 6-9 45-50.

Fonseca Pedro da 1528-1599.

650 COXITO Amândio Augusto. *Pedro da Fonseca: a lógica tópica.* Revista portuguesa de filosofia 38 (1982) 4, 450-459.

651 MARTINS António S.I. *Fonseca e o objeto da metafísica de Aristóteles.* Revista portuguesa de filosofia 38 (1982) 4, 460-465.

Fontana Fulvio 1648-1723.

652 BATLLORI Miquel S.I. *Fulvio Fontana et les missions populaires à la fin de l'âge baroque.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 250-253.

Foucquet Jean-François 1665-1741, jésuite jusqu'en 1722.

653 HARDER Hermann. *La question du «gouvernement» de la Chine au* XVIIIe *siècle. Montesquieu et de Brosses chez Mgr Foucquet à Rome.* Dans: *Actes du IIIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1983) 79-92.

Friedl Riccardo 1847-1917.

654 GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO. *Il servo di Dio P. Riccardo Friedl della Compagnia di Gesù.* Presentazione del P. Domenico MONDRONE S.I. Roma (Civiltà cattolica) 1983 8° 40.

Furlong Guillermo 1889-1974.

655 PONFERRADA Juan Oscar. *Furlong, el P. Brown de la historia argentina.* Mikael 30 (1982) 111-120.

Gallardo Almonacid Luis 1912-1968.

656 TAMPE Eduardo S.I. *Padre Luis Gallardo Almonacid S.I. (1912-1968).* Dans son: *Desde Melipulli hasta Puerto Montt* (n° 409) 209-214.

Gárate Francisco 1857-1929.

657 INTXAURRANDIETA Gabriel S.I. *Errekarte, Loiola ta Anai Garate (Zenbait ezaugarri).* Bilbao (Mensajero) 1983 8° 160.

Traduction: Le pont, Loyola et le Frère Gárate (Quelques caractéristiques).

658 ITURRIOZ Jesús S.I. *El Hermano Francisco Gárate S.I. un profesional.* Razón y fe 206 (1982) 342-352.

García Gómez Ignacio 1696-1754.

659 HALLET Charles S.I. *«El congregante perfecto» del Padre Ignacio García Gómez S.I., manuscrito chileno del siglo* XVIII. *Estudio y edición.* Anales de la Facultad de teología de la Universidad Católica de Chile 32 (1981) 1, 1-271.

García Villoslada Ricardo, né en 1900.

660 ALDEA Quintín S.I. *El historiador Ricardo García Villoslada en sus 80 años de edad.* Hispania sacra 34 (1982) 689-701.

Gaechter Paul 1893-1983.

661 CORETH E. S.I. *Paul Gaechter S.I.* Zeitschrift für katholische Theologie 105 (1983) 332-333. — Suit:

HASITSCHKA M. S.I. *Verzeichnis der Veröffentlichungen,* 333-336.

Goetz Joseph 1909-1983.

662 [*Alla memoria di P. Joseph Goetz.*] Lettera comunitaria 88 (1983) 1-20.

González de Santa Cruz B. Roque, 1576-1628.

663 KERKHOFS Jan S.I. *Roque González de Santa Cruz (1576-1628). Una muerte por las reducciones del Paraguay.* Dans: *Testigos de la fe en América Latina* (Estella, Verbo Divino 1982) 71-76.
Cf. AHSI 50 (1981) n° 513.

Gonzaga S. Luigi 1568-1591.
Voir n° 518.

664 [GIACHI Gualberto S.I.] *San Luigi Gonzaga (1568-1591).* Servizio della parola (1983) giugno, 7-12.

Gracián Baltasar 1601-1658.
Voir n° 1023.

665 ABELLÁN José Luis. *Baltasar Gracián, máxima conciencia filosófica del barroco.* Aporia 3 (1980-1981) 10, 49-69.

666 AYALA Jorge M. *Estilo de vida y vida del estilo en Baltasar Gracián. Una lectura filosófico-literaria de su obra.* Lección inaugural del curso académico 1980-81. Zaragoza (Prensa Aragonesa) 1980 8° [36].

667 AYALA Jorge M. *Reflejo y reflexión. B. Gracián. Un estilo de filosofar.* Lección inaugural del curso académico 1979-80. Zaragoza (Centro regional de estudios teológicos de Aragón) 1979 8° 64.

668 AYALA Jorge Manuel. *Reflejo y reflexión (Baltasar Gracián, un pensador universal).* Cuadernos salmantinos de filosofía 6 (1979) 311-320.

669 BATLLORI Miquel S.I. *La Agudeza de Gracián y la retórica jesuítica.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 225-235.

670 BATLLORI Miquel S.I. *Gracián a tres siglos de su muerte.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 236-244.

671 BATLLORI Miquel S.I. *Gracián moraliste et écrivain spirituel.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 245-249.

672 BATLLORI Miquel S.I. *La Sagrada Escritura, fuente de «El Criticón». Notas de lectura.* Anales de la facultad de teología, Universidad Católica de Chile 33 (1982) 171-177.

673 CAÑAS Dionisio G. *El arte de bien mirar: Gracián.* Cuadernos hispanoamericanos 127 (1982) 37-60.

674 DARST David H. *Gracián's structural method of philosophy and experience.* Dans: *Studies in honour of G. E. Wade* (Madrid, Porrúa Turanzas 1979) 49-56.

675 DEHENNIN Elsa. *Gracián, Góngora et le baroque.* Dans: *Études de philologie romane et d'histoire littéraire offertes à Jules Horrant* (Liège 1980) 613-622.

676 GENDREAU-MASSALOUX M. - LAURENS P. *Racines et fruits de la «Agudeza y arte de ingenio» de Balthasar Gracián: la naissance d'une nouvelle rhétorique.* Dans: *Permanences, émergences et résurgences dans le monde ibérique et ibéro-américain.* Actes du XVI[e] Congrès national de la Société des hispanistes français. (Aix-en-Provence, Université de Provence 1981) 149-163.

677 GRACIÁN Baltasar. *Obras (Selección).* Estudio preliminar, edición y notas de Miguel BATLLORI S.I. Madrid (Taurus) 1983 12° 400. (= Temas de España. Clásicos 122).

678 HEGER Klaus. *Baltasar Gracián. Estilo lingüístico y doctrina de valores. Estudio sobre la actitud literaria del conceptismo.* Zaragoza (Institución «Fernando el Católico») 1982 8° 230.

679 LEVISI Margaret. *Los personajes compuestos en «El Criticón».* Dans: *Actas del 6° Congreso de hispanistas* (Toronto 1980) 451-454.

680 REDONDO Agustín. *Mundo al revés y conciencia de crisis en el «Criticón» de Baltasar Gracián.* Dans: *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires...* (Paris, J. Vrin 1979) 83-97.

681 SCHULZ-BUSCHHAUS Ulrich. *Über die Verstellung und die ersten Primores des «Héroe» von Gracián.* Romanische Forschungen 91 (1979) 411-430.

682 SOBEJANO Gonzalo. *Gracián y la prosa de ideas.* Dans: RICO Francisco. *Historia y crítica de la literatura española.* III. WARDROPPER Bruce W. *Siglos de oro: Barroco* (Barcelona, Editorial Crítica 1983) 904-981.

683 SOBEJANO Gonzalo. *Prosa poética en «El Criticón»: Variaciones sobre el tiempo mortal.* Dans: *Romanica europaea et americana. Festschrift für H. Meier* (Bonn, Bouvier 1980) 602-614.

684 WARDROPPER Nancy Palmer. *The editions of 1648 and 1649 of Gracián's «Agudeza y arte de ingenio».* Journal of Hispanic Philology 5 (1980-81) 137-157.

685 WELLES M. L. *The myth of the Golden Age in Gracián's «El Criticón».* Hispania 65 (1982) 388-394.

Guerrico José Ignacio 1806-1883.

686 ARCILLA José S. S.I. *Four more letters pleading for just and sympathic treatment of the Magindanao Muslims, 1862.* Edited and translated by... Kinaadman 4 (1982) 203-257.

Suite de l'article signalé dans AHSI 51 (1982) n° 534.

Guldin Paul 1577-1643.

687 BALABANIĆ Josip i DADIĆ Žarko. *Pismo švicarskog matematičara Paula Guldina Marinu Getaldiću.* Anali Historijskog Odjela Centra za Znanstveni Rad JAZU u Dubrovniku 15-16 (1978) 87-96.

Résumé: The letter of Paul Guldin, the Swiss mathematician, to Marin Getaldić, 96.

Gundlach Gustav 1892-1963.

688 BOHHEN Aloysio S.I. *A dignidade da pessoa humana e sua fundamentação filosófico social no pensamento de Gustav Gundlach.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma 1983 8° VIII-88.

Guttwirtt Melchior 1626-1705.

689 SZÖRÉNYI László. *II. Rákóczi Ferenc tanára, Melchior Guttwirtt és műve, az Amores mariani.* Irodalomtörténeti Közlemények 87 (1983) 197-201.

Traduction: Le professeur de François II Rákóczi, Melchior Guttwirtt et son ouvrage, Amores mariani.

Halloix Pierre 1571-1656.

690 Falla Claire. *L'apologie d'Origène par Pierre Halloix (1648).* Paris (Les belles lettres) 1983 8° xxx-194. (= Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 238).

Hammerl Franz X. 1859-1941.

691 Nicoll L. A. S.I. *The process against the assassins of Sarajevo: record or propaganda?* AHSI 52 (1983) 93-114.

Harter Joseph 1863-1925.

692 Tampe Eduardo S.I. *Padre José Harter S.I. (1863-1925).* Dans son: *Desde Melipulli hasta Puerto Montt* (n° 409) 169-171.

Henriques Henrique 1520-1600.

693 Shaw Graham W. *A «lost» work of Henrique Henriques: the Tamil Confessionary of 1580.* Bodleian Library Record 11 (1982-83) 26-34.

Hopkins Gerard Manley 1844-1889.

Voir n° 142.

694 Allsopp Michael A. *Peter Gallwey and Gerard Manley Hopkins: an unrecorded influence.* Studies 72 (1983) 242-251.

695 Bump Jerome. *Gerard Manley Hopkins.* Boston (Twayne Publishers) 1982 8° 226. (= Twayne's English Authors Series).

696 Cervo Nathan. *A note on «God's grandeur» and D. G. Rossetti's «On refusal of aid between nations».* Hopkins Quarterly 10 (1983) 77-78.

697 Cervo Nathan. *Scholastic elements in the poetry of Hopkins.* Hopkins Quarterly 10 (1983) 55-68.

698 Dacey Philip. *Gerard Manley Hopkins meets Walt Whitman in Heaven and other poems.* Great Barrington, Mass. (Penmaen Press) 1982 8° 104.

699 Dunham Michael. *Hopkins' musical setting of «The Battle of the Baltic».* Hopkins Quarterly 9 (1982) 87-90.

700 Feeney Joseph J. S.I. *The «Blandyke Papers»: An addition to the bibliography of essays on Hopkins.* Hopkins Quarterly 9 (1982) 127-132.

701 Gallet René. *A propos de l'«intress» (et de l'«inscape»).* Hopkins Quarterly 10 (1983) 69-75.

702 Lichtmann Maia Ruth. *Parallelism in the poetics and poetry of Gerard Manley Hopkins.* Dissertation at the Yale University, New Haven, Connecticut 1982 4° 253.

Résumé: Diss. Abstr. A 43 (1982-83) 3940.

703 Loomis Jeffrey B. *As Margaret mourns: Hopkins, Goethe and Shaffer on eternal delight.* Cithara 22 (1982) 22-38.

704 Prioleau E. *The night of Gerard Manley Hopkins: A mystical starscape.* Victorian Poetry 21 (1983) 85-92.

705 Profitt Edward. *Hopkins's hidden heart: a source.* Hopkins Quarterly 10 (1983) 23.

706 Quinn William A. *The Crux of «The Windhover».* Hopkins Quarterly 10 (1983) 7-22.

707 RYGIEL Mary Ann. *Hopkins and Herbert: two meditative poets.* Hopkins Quarterly 10 (1983) 45-54.

708 STOREY Graham. *A preface to Hopkins.* London and New York (Longman) 1981 8° 150.

709 WHITE Norman. *Gerard Manley Hopkins and the Irish row.* Hopkins Quarterly 9 (1982) 91-107.

710 YAMAMOTO Hiroshi. *Jesuskaishi shijin Hopkins.* Sophia 32 (1983) 1, 55-62.
Traduction: Hopkins, poète jésuite.

711 ZONNEVELD Sjaak. *Gerard Manley Hopkins and the Society of St. Vincent de Paul in Liverpool.* Hopkins Quarterly 9 (1982) 109-119.

Hugo Herman 1588-1629.

712 REIMBOLD E. Th. *«Geistliche Seelenlust». Ein Beitrag zur barocken Bildmeditation: Hugo Hermann, Pia desideria, Antwerpen, 1624.* Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung 4 (1978) 93-161.

Hurtado Alberto 1901-1952.

713 LAVÍN E., Álvaro S.I. *Padre Hurtado, apóstol de Jesucristo. Su espiritualidad.* 2ª edición. Santiago de Chile (Impr. Huérfanos) 1982 8° 424.
Cf. ASHI 48 (1979) n° 590.

Huyssens Pieter 1577-1637.

714 VAN DRIESSCHE R. A. C. *De barokke Sint-Pieterskerk te Gent.* Spiegel Historiael 18 (1983) 78-83.
Construite par le Frère P. Huyssens.

Isla José Francisco de 1703-1781.

715 HUSQUINET-GARCÍA Presentación. *Le «Gil Blas» du Père Isla, traduction ou trahison du roman de Lesage?* Dans: *Études de philologie romane et d'histoire littéraire offertes à Jules Horrent* (Liège 1980) 669-675.

716 JURADO José. *Ediciones '1758' del «Fray Gerundio de Campazas».* Thesaurus 37 (1983) 544-580.

717 MIGUEL MARTÍNEZ Emilio de. *Estructura funcional de los personajes en «Fray Gerundio de Campazas».* Studia philologica salmanticensia 4 (1979) 169-180.

718 OLAECHEA Rafael S.I. *Perfil psicológico del J. F. de Isla (1703-81).* Boletín del Centro de estudios del siglo XVIII 9 (1981) 3-26.

719 RODRÍGUEZ ÁLVAREZ Ramón. *Tres manuscritos del Padre Isla.* Boletín del Centro de estudios del siglo xviii 9 (1981) 161-164.

Itō Mancio c.1569-1612.

720 YUKI Ryōgo [= PACHECO Diego S.I.] *Atarashiku shita Itō Mancio nitsū no tegami.* Nagasaki Dangi 67 (1983) 9-26.
Traduction: Deux lettres de I. M. récemment retrouvées.

Izquierdo Sebastián 1601-1681.

721 VASOLI Cesare. *Note sulla «Práctica de los Exercicios espirituales» del P. Izquierdo.* Dans: *Coscienza civile ed esperienza religiosa nell'Europa moderna* (Brescia, Morcelliana 1983) 101-116.

Jeningen Philipp 1642-1704.

722 LÖWENSTEIN Felix von S.I. *Philipp Jeningen S.I. 1642-1704.* Ellwangen (Schwabenverlag) 1983 12° 24.

Jiménez Berguecio Julio, né en 1908.

723 BARRIOS VALDÉS Marciano. *Bibliografía sumaria del profesor Dr. Julio Jiménez Berguecio S.I.* Anales de la Facultad de teología, Universidad Católica de Chile 33 (1982) 15-22.

724 OCHAGAVÍA Juan S.I. *El Padre Julio Jiménez Berguecio S.I.* Anales de la Facultad de teología, Universidad Católica de Chile 33 (1982) 23-32.

Jousse Marcel 1886-1961.

725 PAIRAULT Claude. *Le prophète Marcel Jousse.* Études 359 (1983) 231-243.

Káldi György 1573-1634.

726 ERDŐ Péter. *Káldy György bibliafordításának kézirata.* Vigilia 48 (1983) 378-379.

Traduction: Le manuscrit de la traduction de la Bible par Gy. K.

Kašić Bartul 1575-1650.

727 KATALINIĆ ANTE S.I. *Mariološka usmjerenja Bartula Kašića (1575-1650).* Obnovljeni Život 38 (1983) 398-417.

Résumé: Mariological orientations of Bartul Kašić, 417.

Kino Eusebio Francesco 1645-1711.

728 BOLOGNANI Bonifacio. *Padre e pioniere. Eusebio Francesco Chini S.I., missionario, scrittore, geografo (1645-1711).* Trento (Edizioni Biblioteca PP. Francescani) 1983 8° 432. (= Collana di pubblicazioni della Biblioteca dei Padri Francescani, Trento 13).

729 BURRUS Ernest J. S.I. *Ever northward the blackrobe. Father Eusebio Francisco Kino S.I. (1645-1711).* Dans: *Portraits in American sanctity* (Chicago, Franciscan Herald Press 1982) 90-104.

Kircher Athanasius 1602-1680.

730 GOSSER H. M. *Kircher and the «lanterna magica». A reexamination.* SMPTE Journal 90 (1981) 972-978.

731 STRASSER Gerhard F. *«Spectaculum Vesuvii»: Zu zwei neuentdeckten Handschriften von Athanasius Kircher mit seinen Illustrationenvorlagen.* Dans: *Theatrum europaeum. Festschrift E. M. Szarota* (München, W. Fink 1982) 363-384.

Kolvenbach Peter-Hans, né en 1928.

732 ITURRIOZ Jesús S.I. *P. Peter-Hans Kolvenbach, sucesor del P. Arrupe. Cronología documental.* Manresa 55 (1983) 357-374.

Kraus Johannes 1660-1714.

733 ŠTĚPÁNEK Pavel. *Arquitectos de Bohemia activos en América Latina: el caso de Juan Kraus, de Pilsen/Plzeň.* Dans: *Simposio internazionale sul barocco latino americano. Atti.* I (Roma, Istituto Italo-Latino Americano 1982) 243-248.

Lacan Jean 1913-1982.

734 *Cheminement de Jean Lacan.* Courbevoie (Association «Aidons-les») 1982 8° 214.

La Colombière B. Claude 1641-1682.

735 La Colombière beato Cláudio. *Notas íntimas e outros escritos espirituais.* Prefácio e tradução de Joaquim Abranches S.I. Braga (Editorial A. O.) 1983 8° 300.

La Croix Camille de 1831-1911.

736 Brabant Stéphane. *Le R.P. Camille de la Croix et le centenaire de la découverte du site gallo-romain de Sanxay.* Ethnie française (1979) 186-191.

Ladusāns Stanislavs, né en 1912.

737 *Prof. Dr. Stanislavs Ladusāns S.I. Curriculum vitae.* Dans: *Realismo pluridimensional. Homenaje al R.P. Dr. Stanislavs Ladusāns S.I.* (Córdoba, Asociación católica interamericana de filosofía 1983) 407-419.

Lafitau Joseph-François 1681-1746.

738 Zavala Silvio. *América en el espíritu francés del siglo xviii.* 2ª edición. México (Edición de El Colegio Nacional) 1983 8° 354.

Voir: Un etnógrafo cristiano de formación clásica: Lafitau, 166-180; Un historiador de la colonización portuguesa: Lafitau, 235-250.

Laínez Diego 1512-1565.

Voir n° 307.

739 Bressan Luigi. *Votum tridentino inedito di G. Laínez sul matrimonio.* Gregorianum 64 (1983) 307-330 487-514 683-713.

Landívar Rafael 1731-1793.

740 Acevedo Ramón. *Landívar y Batres Montúfar: dos visiones arquetípicas de la naturaleza americana.* Cultura de Guatemala 4 (1983) 1, 67-87.

741 Landívar Rafael. *Rusticatio mexicana.* Análisis métrico y estilístico, texto latino y traducción rítmica por Faustino Chamorro González. Perficit 11 (1980) 1-175.

La Perraudière Bernard de 1898-1981.

742 *Bernard de la Perraudière parmi nous.* Chambray (Éditions C.L.D.) 1982 8° 32.

La Puente Diego de 1586-1663.

743 Mesa José de. *Diego de la Puente, pintor flamenco en Bolivia, Perú y Chile.* Arte y arqueología 5-6 (1978) 185-223.

Larramendi Manuel de 1690-1766.

Voir n° 249.

744 Larramendi Manuel de S.I. *Obras.* III. *Conferencias curiosas políticas, legales y morales sobre los Fueros de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa.* Introducción, edición y notas por J. Ignacio Tellechea Idígoras. San Sebastián (Sociedad guipuzcoana de ediciones y publicaciones) 1983 8° xcviii-366.

Lassala Manuel 1738-1806.

745 Espinosa Carbonell Joaquín. *Aproximación al estudio de los manuscritos en lengua italiana de Manuel Lassala.* Dans: *Estudios dedicados a Juan Peset Aleixandre* (Valencia, Universidad 1982) 563-580.

Lecuna José de 1708-1748.

746 ASTIAZARAIN ACHABAL María Isabel. *El H. jesuita José de Lecuna y el retablo colateral del Sagrado Corazón de Jesús de la iglesia parroquial de San Martín de Ataun.* Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián 16-17 (1982-1983) 28-33.

Lener Salvatore 1907-1983.

747 *In ricordo del P. Salvatore Lener S.I.* Civiltà cattolica (1983) 2, 271-275.

Leturia Pedro de 1891-1955.

748 BATLLORI Miquel S.I. *Pedro de Leturia, storico ignaziano ed americanista, 1891-1955.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 426-432.

Llanos Bernardino de 1560-1639.

749 LLANOS Bernardino de. *Diálogo en la visita de los Inquisidores, representado en el colegio de San Ildefonso (siglo XVI), y otros poemas inéditos.* Paleografía, introducción, versión rítmica y notas de José QUIÑONES MELGOZA. México (Universidad Nacional Autónoma) 1982 8° CXLVIII-36. (= Cuadernos del Centro de estudios clásicos 15).

Lonergan Bernard, né en 1904.

750 BATHERSBY John. *The foundations of Christian spirituality in Bernard Lonergan S.I.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma 1982 8° 94.

751 CROWE Frederick E. S.I. *An exploration of Lonergan's new notion of value.* Dans: *Lonergan Workshop.* III (Chico, Calif., Scholars Press 1982) 1-24.

752 CROWE Frederick E. S.I. *Lonergan's early use of analogy. A research note, with reflections.* Method 1 (1983) 31-46.

753 DEAHL Robert J. *«Authentic subjectivity» in doing ethics. The importance of Bernard Lonergan's transcendental method to contemporary ethics.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma 1982 8° 188.

754 FITZPATRICK J. *Lonergan's notion of belief.* Method 1 (1983) 101-113.

755 GALON Dennis Wayne John. *The moral process: Kohlberg's psychology and Lonergan's philosophy.* Dissertation at the University of Toronto 1982.
Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 506.

756 GOING C. *«Persons as originating values»: A primer (reader) from Lonergan's thought on the topic of values.* Dans: *Lonergan Workshop.* III (Chico, Calif., Scholars Press 1982) 25-32.

757 HEFLING Charles Clifford. *Lonergan on development: «The way to Nicea» in light of his more recent methodology.* Dissertation at the Joint Program Boston College and Andover Newton Theological School 1982 4° 430.
Résumé: Diss. Abstr. A 43 (1982-83) 2005.

758 HUGHES Glenn. *A critique of «Lonergan's notion of dialectic» by Ronald McKinney S.I.* Method 1 (1983) 60-87.
Cf. AHSI 52 (1983) n° 775.

759 JOHNSON John F. *The relationship between direct and reflective understanding as an issue in Lonergan's Insight.* Kinesis 10 (1980) 87-92.

760 McKINNEY Ronald S.I. *The hermeneutical theory of Bernard Lonergan.* International Philosophical Quarterly 23 (1983) 277-290.

761 MORIARTY William R. *Stare decisis sed concreta intelligere: Precedent and Lonergan's common sense.* Catholic Lawyer 27 (1982) 326-339.

762 PARTISANO Christine. *Development and implementation of a reflection process for ministerial education-formation based on Lonergan's «Method» and Erikson's life cycle.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1983 4° 186.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 1127-1128.

763 RENDE Michael L. *The development and the unity of Lonergan's notion of conversion.* Method 1 (1983) 158-173.

764 ROY Louis. *La méthode théologique de Bernard Lonergan.* Communio 7 (1982) 66-74.

765 SULLIVAN J. W. *Lonergan, conversion and objectivity.* Theology 86 (1983) 345-353.

766 WEST James Michael. *The problematic of theological hypothesis in Bernard Lonergan's writings.* Dissertation at the St. Michael's College, Toronto 1981.

767 WILEY Tatha. *The relationship of flight from understanding and sin in Bernard Lonergan's Insight: A study of human understanding.* Dissertation at the St. Michael's College, Toronto 1981.

Longobardi Niccolò 1565-1654.

Voir n° 471.

768 OLIVA Carmelo S.I. *Ricordiamo Padre Niccolò Longobardi, gesuita siciliano, il successore di Ricci in Cina.* Popoli e missioni (1983) 3, 38-39.

769 SINATRA Francesco. *Seguendo P. Niccolò Longobardo.* Caltagirone 12 (1983) 27-28.

770 SINATRA Francesco. *Tra i gesuiti siciliani in Cina nel sec.* XVII. *Padre Nicolò Longobardo, pioniere di scienza e fede.* Caltagirone 13 (1983) 20-22. — *Nicolò Longobardo, il «gigante».* 32-33.

Lopes Francisco Leme 1912-1983.

771 MENEZES Geraldo Bezerra. *Pe. Leme Lopes S.I.* Cultura e fe 6 (1983) jul.-set., 49-51.

Lopetegui León 1904-1981.

772 G[RENADO] C[armelo]. *P. León Lopetegui Otegui S.I. Azpeitia 11 abril 1904 — Bilbao 21 abril 1981.* Estudios eclesiásticos 57 1982) 377-378.

Lubac Henri de, né en 1896.

773 ALESSI Adriano. *«Sui sentieri di Dio». Il valore dell'idea di Dio in Henri de Lubac.* Salesianum 44 (1982) 713-740.

774 ANDRÉS Antonio. *Attualità di un'opera: «Meditazione sulla Chiesa» di Henri de Lubac.* Strumento internazionale per un lavoro teologico, Communio 66 (1982) 93-109.

775 Brinkman Bruno R. S.I. *De Lubac on spirit and revolution.* Month 15 (1982) 401-407.

776 *Le Cardinal Henri de Lubac. L'homme et son oeuvre.* Paris (P. Lethielleux) 1983 8° 144 (= Le Sycomore).
L'hommage de Paul VI au Père de Lubac, 5-7.
Chantraine Georges. *Esquisse biographique,* 9-41.
Balthasar Hans Urs von. *Une oeuvre organique,* 43-139.
Article de compte rendu:
Chantraine Georges. *Le Cardinal de Lubac: une oeuvre ouverte.* Revue catholique internationale, Communio 8 (1983) 4. 92-95.

777 Ciola Nicola. *Parola di Dio e spiritualità nell'opera teologica di Henri de Lubac.* Rivista del clero italiano 64 (1983) 467-474.

778 Guillet Jacques S.I. *Le Cardinal Henri de Lubac.* Études 358 (1983) 280-283.

779 Guitton Jean. *Le Cardinal de Lubac.* Revue des Deux Mondes (1983) 2, 302-307.

780 *Homenaje al Cardenal de Lubac.* Sal terrae 71 (1983) 143-146.

781 Maier Eugen. *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac.* Einsiedeln (Johannes Verlag) 1983 8° 264. (= Sammlung Horizonte 22).

782 Marchesi Giovanni S.I. *Henri de Lubac teologo della cattolicità.* Civiltà cattolica (1983) 1, 247-259.

783 Marranzini Alfredo S.I. *Il Cardinale Henri de Lubac «figlio della Chiesa».* Societas 32 (1983) 12-15.

784 Silva António da S.I. *Da suspeição à aceitação ou o sentido de um cardinalato.* Brotéria 116 (1983) 121-129.

785 Sojo José Antonio S.I. *Henri Cardenal de Lubac.* Mensajero (Quito) 64 (1983) junio, 33-34.

786 Sommet Jacques S.I. *Henri de Lubac, chemins de catholicisme.* Bulletin des Facultés catholiques de Lyon 68 (1983) 5-10.

Mai Angelo 1782-1854, jésuite jusqu'en 1819.

787 *Angelo Mai. Nel secondo centenario della nascita (1782-1982). Contributi alla storia del giovane Mai.* Bergomum 77 (1983) 3-303.
Ruysschaert José. *La nomina di Angelo Mai come successore di Baldi alla direzione della Vaticana (1800-1820),* 11-55.
Cortesi Luigi. *Epistolario di A. Mai: ripresa,* 57-65; *Cronobiografia essenziale degli anni 1782-1819,* 66-174; *Epistolario di Angelo Mai. Additamenta all'edizione Gervasoni. Lettere inedite fino al 1819,* 175-303.

788 Chiodi Luigi. *La formazione culturale del Card. Angelo Mai.* Giornalino di Schilpario (1982) 4, 15-23.

Makeblijde Lodewijk 1565-1630.

789 De Brie M. *Makeblyde.* Aan de Schreve 12 (1982) 1, 25-29.

Marques Manuel 1740-1806.

790 CECCARELLI Giampiero. *Sellano. ... La vicenda umana di P. Emanuele Marques. ...* Cassandra 4 (1983) 3, 15-18. — *I miracoli attribuiti alla sua intercessione.* 4, 10-12.

Martínez Baigorri Ángel 1899-1971.

791 DEL RÍO Emilio S.I. *«Ángel» (Martínez Baigorri S.I.) Raíces españolas de un poeta universal.* Mensajero (1983) julio, 28-30.

Martini Carlo Maria, né en 1927.

792 *Carlo Maria Martini, cardinale arcivescovo di Milano, 2 febbraio 1983.* Supplemento a Rivista diocesana milanese 11 (1983) 1-49.

793 *Dalla cattedra accademica alla cattedra di S. Ambrogio. Il Card. Carlo M. Martini S.I.* Societas 32 (1983) 16-18.

Martini Martino 1614-1661.

794 LAZZERI Luciano. *L'atlante cinese di Martino Martini.* Mondo e missione 112 (1983) 354-355.

A propos de la publication signalée dans AHSI 51 (1982) n° 651.

795 *Martino Martini, geografo, cartografo, storico, teologo. Trento 1614 — Hamgzhou 1661.* A cura di Giorgio MELIS. Atti del Convegno internazionale. Edizione bilingue italiano-inglese. Trento (Provincia autonoma di Trento, Museo tridentino di scienze naturali) 1983 4° 584.

MELIS Giorgio. *Introduzione,* 17-35; *Introduction,* 36-50.

BALDACCI Osvaldo. *Validità cartografica e fortuna dell'Atlas Sinensis di Martino Martini,* 53-72; *The cartographic validity and success of Martino Martini's Atlas Sinensis,* 73-88.

CUCAGNA Alessandro. *I contenuti geografici delle opere storiche di Martino Martini,* 89-102; *The geographical contents in the historical works of Martino Martini,* 103-113.

HAMANN Günther. *Natura e paesaggio nelle descrizioni di Martino Martini,* 115-126; *Nature and landscape in the descriptions of Martino Martini,* 127-136.

STALUPPI Giuseppe. *Problematiche di geografia suscitate dall'esame del Novus Atlas Sinensis,* 137-145; *Problematic questions on geography revealed by an examination of the Novus Atlas Sinensis,* 146-153.

TAMBURELLO Adolfo. *Il Giappone nell'opera di Martino Martini,* 155-159; *Japan in the Martino Martini's work,* 160-163.

WU Chuanjun. *Il notevole contributo di Martini alla conoscenza geografica della Cina nel* XVII *secolo,* 165-167; *Martini's outstanding contribution to the geographical knowledge of China in the seventeenth century,* 168-170.

CORRADINI Piero. *Martino Martini storico della Cina: il De bello Tartarico,* 173-184; *Martino Martini as China's historian: the De bello Tartarico,* 185-194.

GHISALBERTI Carlo. *Il metodo storiografico di Martino Martini,* 195-213; *Martino Martini's historiographic method,* 214-228.

MA Yong. *Attività di Martino Martini in Cina e sue opere di storia e geografia della Cina,* 229-247; *Martino Martini's activity in China and his works on Chinese history and geography,* 248-263.

PETECH Luciano. *La Cina ai tempi del Martini,* 265-275; *China in Martini's times,* 276-284.

BOLOGNANI Bonifacio. *La personalità di Martino Martini,* 287-293; *Martino Martini's personality,* 294-299.

DI SIMONE Maria Rosa. *Il Collegio Romano nella prima metà del Seicento e la formazione culturale di Martino Martini,* 301-317; *The Roman College in the first half of the seventeenth century and the cultural formation of Martino Martini,* 318-331.

GHETTA P. Frumenzio. *Martino Martini nella sua città,* 333-356; *Martino Martini in his town,* 357-376.

LAZZAROTTO Angelo S. *La cristianità in Cina secondo la «Brevis relatio»,* 377-384; *Christianity in China according to the «Brevis relatio»,* 385-391.

MELIS Giorgio. *I viaggi di Martino Martini in Cina,* 393-420; *Martino Martini's travels in China,* 421-444.

SEBES Joseph S.I. *Il ruolo di Martino Martini nella controversia dei Riti Cinesi,* 445-471; *Martino Martini's role in the controversy of Chinese Rites,* 472-492.

TCHAO Pietro. *Ragioni storico-culturali della controversia dei Riti Cinesi,* 493-498; *Historical and cultural reasons of the controversy over Chinese Rites,* 499-504.

COLLANI Claudia von. *L'influsso di Martino Martini sul figurismo di Joachim Bouvet,* 505-517; *Martino Martini's influence on the figurism of Joachim Bouvet,* 518-527.

Documentazione iconografica — Iconographic documentation, 561-583.

796 MELIS Giorgio. *Chinese philosophy and classics in the works of Martino Martini S.I. (1614-1661).* Dans: *International Symposium* (n° 879) 473-513.

Mastrilli Marcello 1603-1637.

797 VOLPE Angelina. *Marcello Mastrilli (1603-1637), un missionario gesuita in Giappone nel sec. XVII.* Tesi all'Istituto Universitario Orientale di Napoli 1983 4° 152.

Męciński Wojciech 1598-1643.

798 NATOŃSKI Bronisław S.I. *Wojciech Męciński męczennik z umiłowania.* Posłaniec Serca Jezusowego 112 (1983) 3, 14-16.

Traduction: W. M., martyr de l'amour.

Millán Felipe 1868-1926.

799 BORQUE MORÓN Julita. *El P. Felipe Millán, 1868-1926.* Reino de Cristo 22 (1981) abril, 26-28.

P. Felipe Millán (1868-1926) - nuevos datos. 24 (1984) abril, 24-25.

Molina Luis de 1535-1600.

Voir n° 197 246.

800 ROMANO Orlando. *A difusão do pensamento de Luis de Molina na primeira metade do século XVII.* Cultura. História e filosofia 1 (1982) 261-287.

Montengón Pedro 1745-1824.

801 GARCÍA-SÁEZ Santiago. *La visión del indio en «La conquista del Mégico por Hernán Cortés»: poema épico de Don Pedro Montengón y Paret.* Dieciocho 4 (1981) 135-154.

Morawski Marian 1845-1901.

Voir n° 351.

802 PACIUSZKIEWICZ Mirosław S.I. *Twórca «Przeglądu Powszechnego» (Ks. Marian Morawski S.I.)* Przegląd Powszechny (1983) 1, 25-32.

Résumé: Père Marian Morawski, fondateur de «Przegląd Powszechny», 32.

Morcelli Stefano Antonio 1737-1822.

803 FILIPPI N. *L'ansia pastorale di Aurelio e di Agostino in «Africa christiana» di Stefano Antonio Morcelli (1737-1822).* Dans: *La teologia morale nella storia e nella problematica. Miscellanea L. B. Gillon* (Roma, Pont. Univ. «S. Tommaso» 1982) 129-141.

More Henry 1586-1661.

804 EDWARDS Francis S.I. *Henry More S.I. (1586-1661).* Moreana 19 (1982) Dec., 25-33.

Morelowski Józef 1777-1845.

805 MORELOWSKI Józef. *Wiersze.* Wydanie i wstęp opracowała Elżbieta ALEKSANDROWSKA. Wrocław (Ossolineum) 1983 8° 378.

Traduction: Poésies. Édition et introduction par...
Dans l'introduction: O spuściźnie poetyckiej Józefa Morelowskiego [Sur l'héritage poétique de J. M.], 5-30.

Mulih Juraj 1694-1754.

806 FUČEK Ivan S.I. *Književni rad Jurja Muliha.* Vrela i Prinosi 14 (1983) 3-65.

Résumé: Literary work of Juraj Mulih, 61-63.

Nadal Jerónimo 1507-1580.

Voir n° 116.

807 NICOLAU Miguel S.I. *Doctrina mariológica y ascética mariana del P. Jerónimo Nadal (1507-1580).* Dans: *De cultu mariano saeculo XVI.* IV/1. *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVI* (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1983) 511-527.

Nober Peter 1912-1980.

808 GILBERT Maurice S.I. *In memoriam Patris Peter Nober S.I.* Biblica 61 (1980) 596-597; aussi dans: Acta Pontificii Instituti Biblici 8 (1980-81) 531-533.

Noël François 1651-1729.

809 MUNGELLO David E. *The first complete translation of the Confucian four books in the West.* Dans: *International Symposium* (n° 879) 515-541.

Noppel Constantin 1883-1945.

810 WOLLASCH Hans-Josef. *Ein Kaufmannssohn aus Radolfzell als Pionier für Jugendpflege und Seelsorge. Zum 100. Geburtstag von P. Constantin Noppel S.I. (1883-1945).* Hegau. Zeitschrift für Geschichte, Volkskunde und Naturgeschichte des Gebietes zwischen Rhein, Donau und Bodensee 40 (1983) 7-58.

811 WOLLASCH Hans-Josef. *Nationalsozialistische Kirchenpolitik im Ausland, Rom 1935-36. Zum 100. Geburtstag von P. Constantin Noppel S.I.* Caritas 83 (1982) 343-351.

Ortiz Diego 1564-1625.

812 DAROWSKI Roman S.I. *Diego Ortiz S.I. (1564-1625), profesor de filosofía en Polonia.* Pensamiento 39 (1983) 149-163.

Paprocki Łukasz 1608-1657.

813 PAPROCKI Łukasz S.I. *Łaski cudowne przy kościele sieprskim Wniebowzięcia pełnej łaski Bogarodzice Panny, w Woiewodztwie Płockim.* Warszawa (Instytut Wydawniczy Pax) 1983 12° [4]-x-74.

Réimpression de l'édition de 1652, précédée d'une introduction (I-VII) par Romuald JAWORSKI.

Pázmány Péter 1570-1637.

814 BITSKEY István. *Egy modern Pázmány-kép elé.* Vigilia 48 (1983) 483-487.

Traduction: Vers une image moderne de P.

815 BOROVI József. *Az egyetemalapító Pázmány Péter.* Vigilia 48 (1983) 488-492.

Traduction: P. P. fondateur d'université.

816 MÉSZÁROS István. *Pázmány a magyar neveléstörténetben.* Vigilia 48 (1983) 492-498.

Traduction: P. dans l'histoire de l'éducation hongroise.

817 OCSKAY György. *Pázmány hatása Kelemen Didák prédikációiban.* Irodalomtörténeti Közlemények 86 (1982) 436-448.

Traduction: L'influence de Pázmány dans les sermons de Didák Kelemen.

818 *Pázmány Péter művei.* A válogatás, a szöveggondozás és a jegyzetek TARNÓC Márton munkája. Budapest (Szépirodalmi Könyvkiadó) 1983 12° 1184. (= Magyar Remekírók).

Traduction: Oeuvres de... Choix, texte et notes par...

Persons Robert 1546-1610.

819 EGUILUZ ORTIZ DE LATIERRO Federico. *El «incidente» vascongado de Robert Persons (1582-1583).* Boletín de la Real Sociedad bascongada de los amigos del país 38 (1982) 95-100.

820 HOLMES P. J. *The authorship of «Leicester's Commonwealth».* Journal of Ecclesiastical History 33 (1982) 424-430.

Pesch Heinrich 1854-1926.

821 ROOS Lothar. *«Laborem exercens» und Heinrich Pesch.* Stimmen der Zeit 201 (1983) 282-284.

Pirri Pietro 1881-1969.

822 BATLLORI Miquel S.I. *Pietro Pirri. Cenni biografici, 1881-1969.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 433-443.

Plantić Nikola 1720-1777.

823 DIVKOVIĆ Vladimir A. *Znanstveno uskrsnuće Nikole Plantića.* Obnovljeni Život 38 (1983) 430-432.

Traduction: La résurrection scientifique de N. Plantić.

Pons Jean-François 1698-1752.

824 MULLER Jean-Claude. *The Sanskrit grammar of the French Jesuit Pons (1738).* Austin 1982 4° 46. (= Paper at the 192nd Meeting of the American Oriental Society 83).

Possevino Antonio 1533-1611.

Voir n° 334 361.

825 DONNELLY John Patrick S.I. *Antonio Possevino S.I. as a Counter-Reformation critic of the arts.* Journal of the Rocky Mountain Mediaeval and Renaissance Association 3 (1982) 153-164.

826 TESSARI Antonio Secondo. *Antonio Possevino e l'architettura.* AHSI 52 (1983) 247-261.

Pozzo Andrea 1642-1709.

827 BLUNT A. *Two architectural drawings by Andrea Pozzo.* Master Drawings 20 (1982) 1, 22-24.

Przywara Erich 1889-1972.

Voir n° 163.

828 EDWARDS A. S.I. *Katallage. Mito y logos en Troeltsch, a la luz de Erich Przywara.* Stromata 39 (1983) 285-310.

829 ZEITZ James V. S.I. *Erich Przywara: visionary theologian.* Thought 58 (1983) 145-157.

830 ZEITZ James V. S.I. *Spirituality and analogia entis according to Erich Przywara S.I.* Washington (University Press of America) 1982 8° XII-346.

Cette référence substitue celle de l'AHSI 52 (1983) n° 831.

Pulcarelli Costanzo 1568-1610.

831 PULCARELLI Costanzo. *Ad amicum Massae rusticantem.* Traduzione in versi di F. S. MOLLO. Prefazione di Benito IEZZI. Massa Lubrense (Edizioni Lubrensi) 1983 8° 26.

Quartier Frans 1811-1883.

832 BUTAYE Daniël S.I. *Frans Quartier S.I. schilder te Aalst in de 19e eeuw.* Land van Aalst 33 (1981) 61-74.

Quiles Ismael, né en 1906.

833 QUILES Ismael S.I. *Autorretrato filosófico.* Buenos Aires (Universidad del Salvador) 1981 8° 144.

Rahner Karl 1904-1984.

Voir n° 163.

834 BLECHSCHMIDT Meinulf. *Der Leib und das Heil. Zum christlichen Verständnis der Leiblichkeit in Auseinandersetzung mit R. Bultmann und K. Rahner.* Frankfurt/M. (P. Lang) 1983 8° 436. (= Europäische Hochschulschriften. Theologie 207).

835 BUCKLEY James J. S.I. *Karl Rahner as a dogmatic theologian.* Thomist 47 (1983) 364-394.

836 BUENO DE LA FUENTE Eloy. *Método y teología en el pensamiento de Karl Rahner.* Revista agustiniana 23 (1982) 381-435.

837 CALLAHAN C. Annice. *Karl Rahner's theology of symbol: Basis for his theology of the Church and the sacraments.* Irish Theological Quarterly 49 (1982) 195-205.

838 DOUD Robert E. *Poetry and sensibility in the vision of Karl Rahner.* Thought 58 (1983) 439-452.

839 EGBULEFU John. *Menschengeist, Gnade, Gottesschau: Zur Theologie der Gnade bei Karl Rahner.* Dissertation an der Universität Münster, Westf. 1982 8° 606.

840 FABRO Cornelio. *El viraje antropológico de Karl Rahner.* Buenos Aires (Ediciones CIAFIC) 1981 8° 272.

Traduction du livre signalé dans AHSI 44 (1975) n° 737.

841 GAVILANES José V. *K. Rahner: Fundamento de la abstracción desde una perspectiva transcendental.* Mayéutica 8 (1982) 115-133.

842 HORNE Brian L. *Today's world for today:* 6. *Karl Rahner.* Expository Times 92 (1980-81) 324-329.

843 LANDUCCI Pier Carlo. *Le ambiguità dell'ultimo Rahner.* Studi cattolici (1983) 29-34.

844 LORIZIO G. *La teologia fondamentale in «uditori della parola» di Karl Rahner.* Lateranum 48 (1982) 384-397.

845 MARRANZINI Alfredo S.I. *Sacerdozio comune e ministeriale e «consacrazione» nella Chiesa secondo Karl Rahner.* Lateranum 47 (1981) 173-189.

Rahner: Church power over ministries. Theology Digest 30 (1982) 119-122.

846 MEYNELL Hugo. *A note on Karl Rahner's achievement.* Religious Studies Bulletin 3 (1983) 1, 36-42.

847 PAPPIN Joseph III. *Kierkegaard, Rahner and existencial infinity.* Philosophy Today 26 (1982) 226-232.

848 PETER M. *Der transzendentalphilosophische Ansatz bei Karl Rahner.* Dissertation an der Universität Wien 1980 4° 202.

Résumé: Diss. Abstr. C 44 (1983) 276.

849 SANNA Ignazio. *Filosofia della religione e antropologia teologica fondamentale in Karl Rahner.* Lateranum 49 (1983) 117-141.

850 STICKELBERGER Hans. *Freisetzende Einheit. Über ein christologisches Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner.* Dans: *Maximus Confessor* (Fribourg, Éditions Universitaires 1982) 375-384.

851 TAYLOR Mark Lloyd. *God is love: A study of the Christian concept of God based on the theology of Karl Rahner.* Dissertation at the Southern Methodist University, Dallas, Texas 1983 4° 525.

Résumé: Diss. Abstr. A. 44 (1983-84) 1494-1495.

Rajas Pablo de 1584-1666.

852 MATEU BELLÉS Joan F. *La ciència i la tècnica davant les revingudes del Xúquer (1635-1905): notes preliminars.* Cuadernos de geografia 32-33 (1983) 243-264.

Voir: Un jesuïta a la Ribera del Xúquer (1635), 247-249.

Régnier Marcel, né en 1900.

853 TILLIETTE Xavier S.I. *Portrait sur le vif.* Dans: *L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier* (Paris, Beauchesne 1982) 1-16.

Reisner Ferdinand 1721-1789.

854 Angerpointner Alois. *Ferdinand Reisner, ein gelehrter Schloßbenefiziat von Pasenbach.* «Amperland». Heimatkundliche Vierteljahresschrift für die Kreise DAH, FS u. FFB 19 (1983) 450-452.

Requeno Vicente 1743-1811.

855 **Requeno** Vincenzo. *L'arte di gestire con le mani.* A cura di Giovanni R. Ricci. Palermo (Sellerio Editore) 1982 8° 102. (= Prisma 43).

Restrepo Félix 1887-1965.

856 Briceño Jáuregui Manuel S.I. *Félix Restrepo S.I., fundador de la Revista javeriana.* Revista javeriana 100 (1983) 325-353.

Reuser Michael 1843-1904.

857 Bank F. J. *Pelgrims onderweg. 100 jaar Nationale Bedevaarten.* 's-Hertogenbosch (Nationale Bedevaarten) 1983 8° 56.
Association fondée par le P. M. Reuser.

Ricci Matteo 1552-1610.

Voir n° 463 474.

858 Acquaviva Sabino. *A missionary giant.* Catholic Life 28 (1981) 2, 15-24.

859 Adversi Aldo. *P. Matteo Ricci e Macerata.* Studia picena 48 (1982-83) 100-106.

860 Bartolucci Enrique. *Mateo Ricci, misionero del Celeste Imperio.* Misiones 27 (1982) 1-5.

861 Baudeu Philippe S.I. *En souvenir de Mathieu Ricci.* Christus 29 (1982) 498-504.

862 Belfiori Franco S.I. *Metodo di adattazione culturale preconizzato dal P. Matteo Ricci in Cina.* Voci d'Oriente (1983) sett., 18-21.

863 Bösing Alfredo Valdemaro S.I. *Pe. Mateus Ricci S.I. - cientista por amor de Deus.* Notícias para os nossos amigos e benfeitores (1982) Natal, 12-15.

864 Burrus Ernest J. S.I. *East meets West. Matteo Ricci S.I., founder of the Catholic Church in China (1552-1610).* Jesuit Bulletin 61 (1982) 4, 3-5.

865 Chang Aloysius B. S.I. *A living dialogue with Matteo Ricci.* Collectanea theologica Universitatis Fujen (1983) 353-359 (en chinois).

866 Chang Aloysius B. S.I. *Matteo Ricci's contribution to the Chinese Church: Ecclesial dimension of the intellectual apostolate.* Collectanea theologica Universitatis Fujen (1983) 37-42 (en chinois).

867 Chang Aloysius B. S.I. *Methods of evangelization: from Francis Xavier to Matteo Ricci.* Collectanea theologica Universitatis Fujen (1983) 43-48 (en chinois).

868 Chang Mark S.I. *Fr. Matteo Ricci S.I. and his fellow Chinese Jesuits.* Collectanea theologica Universitatis Fujen 58 (1983) 507-519 (en chinois).

869 Charbonnier Jean. *La relation Chine-christianisme dans l'esprit de Matteo Ricci.* Secretariatus pro non christianis. Bulletin 18 (1983) 72-79.
Begegnug mit China im Geiste Matteo Riccis. Die katholischen Missionen 102 (1983) 153-157.

870 CHU Mark S.I. *Searching the psychology of Matteo Ricci.* Collectanea theologica Universitatis Fujen (1983) 361-368 (en chinois).

871 *The commemoration of the fourth centenary of Fr. Matteo Ricci's arrival to China.* Collectanea theologica Universitatis Fujen (1983) 157-351 (en chinois).

A. *The man.*

CHANG Mark S.I. *Pioneer missionaries to China prior to Fr. Matteo Ricci,* 157-166.

CHANG Mark S.I. *A concise biography of Fr. Matteo Ricci,* 167-180.

GENDRON Louis S.I. *The spirituality of Fr. Matteo Ricci,* 181-202.

B. *Fr. Matteo Ricci in China.*

GUTHEINZ Luis S.I. *The characteristics of Fr. Matteo Ricci's evangelization,* 203-218.

CHENG Paul. *Fr. Matteo Ricci and Confucianism,* 219-226.

LOKUANG Stanislaus. *Fr. Matteo Ricci and Buddism,* 227-238.

KU Ignatius S.I. *The Chinese writings of Fr. Matteo Ricci,* 239-254.

C. *Critical review of the True meaning of the Lord of heaven.*

HU Peter S.I. *Brief introduction to the True meaning of the Lord of heaven,* 255-266.

HU Peter S.I. *The treatise on God,* 267-284.

YUEH Paul. *The treatise on soul,* 285-308.

HU Peter S.I. *Moral theology,* 309-326.

SUNG Thomas C.S.J.B. *Spirituality,* 327-338.

D. *Conclusion.*

CHANG Aloysius S.I. *Fr. Matteo Ricci and indigenization,* 339-351.

872 DESTOMBES Marcel. *Wang P'an, Liang Chou et Matteo Ricci. Essai sur la cartographie chinoise de 1593 à 1603.* Dans: *Actes du IIIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1983) 47-65.

873 DE URSIS Sabatino S.I. *Relação da morte do P. Matteus Ricio, um dos primeiros padres da Companhia de Jesus que entraram no reino da China, com algumas cousas da sua vida.* Boletim eclesial 81 (1983) jan., 22-26; fev., 20-32; março, 21-26; abril, 22-27; maio, 22-29; junho, 29-33; set., 16-25; out., 35-39; dez., 31-37.

874 EGUREN Juan A. S.I. *Mateo Ricci, en chino: Li Ma-t'eu, puente entre Oriente y Occidente.* Mensajero (1983) ag.-set., 44-46.

875 EGUREN Juan A. S.I. *El P. Mateo Ricci, puente entre la cultura oriental y occidental (1552-1610) (En el IV centenario de la fundación de la Iglesia en China).* Estudios eclesiásticos 58 (1983) 331-350.

876 GIOVANNI PAOLO II. *Matteo Ricci, ponte tra la Chiesa e la cultura cinese.* China Bulletin 4 (1982) 3-4, 4-8; aussi dans: Acta Apostolicae Sedis 75 (1983) 39-46.

Le Père Ricci, pont entre l'Église et la Chine. Documentation catholique 80 (1983) 17-19; aussi dans: *Une recontre* (n° 889) 131-138.

Matteo Ricci, bridge between the Church and Chinese culture. China Bulletin 4 (1982) 3-4, 4-8; aussi dans: *International Symposium* (n° 879) 1-11.

877 GLAZIK Josef M.S.C. *Matteo Ricci, der Begründer der neuzeitlichen Chinamission.* Dans: *Große Gestalten des Glaubens* (München, Südwest-Verlag 1982) 322-329.

878 GUTHEINZ Luis S.I. *What is so special in Matteo Ricci's missionary approach?* East Asian Pastoral Review 20 (1983) 104-116.

879 *International Symposium on Chinese-Western cultural interchange in commemoration of the 400th annyversary of the arrival of Matteo Ricci S.I. in China. Taipei, Taiwan, Republic of China. September 11-16, 1983.* Taipei, Taiwan (Fujen University) 1983 4° 962.

BERTUCCIOLI Giuliano. *Matteo Ricci and Taoism,* 41-50.

CHANG Aloysius C.D.D. *Father Matteo Ricci and the enculturation of the Catholic Church in China,* 77-86.

CHANG Mark S.I. *The Latin phoneticization of Chinese characters of Matteo Ricci and Nicolas Trigault,* 87-97.

CHIANG Fu-tsung. *The history of Matteo Ricci's missionary to China and the meaning of his book «The true idea of God»,* 137-145.

CORRADINI Pietro. *Actuality and modernity of Matteo Ricci, a man of the framework of cultural relations between East and West,* 173-180.

DAI David W. Y. *Matteo Ricci and Hsu Kuang-chi,* 181-196.

DEHERGNE Joseph S.I. *The request from Ricci sent to the confessor of the king of France, Fr. Coton,* 197-212.

FAN James C.P. *The Reverend Matteo Ricci's contributions to the modernization of China,* 231-254.

FOSS Theodore N. *How they learned: Jesuits and Chinese, friends and scholars,* 255-265.

HANG Thaddeus. *T'ui-chieh, Ricci's criticism of the concept of T'ai-chi,* 267-279.

LIN Tong-yang. *The world map of Matto Ricci and its influence in the Chinese intellectual circle at the end of Ming dynasty,* 311-378.

LOKUANG Stanislaus. *Matteo Ricci's contribution to Chinese academic thought,* 399-405.

LUO Yu Thomas. *The grandeur of Matteo Ricci viewed from his letters,* 431-435.

MARTZLOFF Jean Claude. *The influence of Matteo Ricci's mathematical works,* 437-455.

RAGUIN Yves S.I. *Matteo Ricci today,* 543-554.

SEBES Joseph S.I. *A «bridge» between East and West: Father Matteo Ricci S.I., his time, his life, and his method of cultural accommodation,* 555-618.

SHEN Vincent. *Some philosophical reflections of Matteo Ricci's cultural and science approaches in China,* 619-641.

SHIH Joseph S.I. *Matteo Ricci missionary,* 643-658.

SPALATIN Christopher S.I. *Matteo Ricci's approach to 16th century Confucian China,* 699-678.

SPRENGER Arnold S.V.D. *Science and religion for Matteo Ricci; science and religion for today,* 701-730.

TSIEN Andrew. *New perspectives of Chinese culture under the inspiration of Fr. Matteo Ricci,* 777-783.

WANG Ping. *The influence of Matteo Ricci's introduction of western science into China,* 819-827.

Dix autres articles sont signalés à leur place.

880 KU Ignatius S.I. *Introduction of western science in China since the time of Matteo Ricci.* Collectanea theologica Universitatis Fujen (1983) 1-35 (en chinois).

881 LAZZAROTTO Angelo S. *La Chiesa in Cina nel quarto centenario dell'arrivo in Cina di Padre Matteo Ricci.* Vita e pensiero 65 (1982) 12, 11-17.

882 LAZZAROTTO Angelo. *Matteo Ricci nella Repubblica Popolare Cinese.* Mondo e missione 112 (1983) 61-64.

883 LONGCHAMP Albert S.I. *Matteo Ricci et la Chine. Après 400 ans, encore un pionnier.* Choisir (1983) février, 9-13.

884 *Matteo Ricci: missione e inculturazione. (Atti del convegno nazionale di Macerata.)* Gentes 57 (1983) 313-366.

Gruppo LMS Milano. *Matteo Ricci e la fase storica cinese,* 320-326.

AMBROSI Eugenio. *Il rapporto con la religione del suo tempo,* 333-337.

Gruppo LMS Cagliari. *Il suo apporto alla scienza,* 349-354.

885 *Matteo Ricci, pioneer of East-West cultural exchanges.* China Pictorial (1982) 7, 32-33.

886 MONTANARI Fausto. *Un orologio suona solitario. P. Matteo Ricci nel cuore della Cina, 1582-1610.* Milano (Istituto Propaganda Libraria) 1983 8° 244. (= Il Grappolo 20).

Réédition du roman: L'orologio nel giardino impenetrabile (Milano 1940).

887 PAUSPERTL Karl S.I. *400 Jahre P. Matteo Ricci in China.* Blätter der österreichischen Jesuiten (1983) 3, 1-8.

888 RICCI Matteo S.I. *Della entrata della Compagnia di Gesù e christianità nella Cina (1609).* Antologia ricciana con la riproduzione del Mappamondo cinese (1602). Prefazione di Pietro CITATI. Milano (Libri Scheiwiller) 1983 4° 96.

889 *Une rencontre de l'Occident et de l'Orient. Matteo Ricci. Colloque public en l'honneur du 4e centenaire de l'arrivée en Chine du Père Ricci.* Paris (Centre Sèvres, Institut Ricci) 1983 4° 140. (= Travaux et conférences du Centre Sèvres 1).

RAGUIN Yves S.I. *Matteo Ricci aujourd'hui,* 5-21.

CORRADINI Piero. *Ricci, homme de la renaissance?* 25-32.

GERNET Jacques. *La société chinoise à la fin des Ming,* 33-48.

SHIH Heing-san Joseph S.I. *Les étapes de l'itinéraire de Ricci en Chine,* 51-61.

Traité de l'amitié par Li Ma-t'eou d'Europe. Traduction du P. Stanislas YEN S.I., 63-72.

LARRE Claude S.I. *Christianisme et confucianisme dans la perspective de Ricci. Kiao Yeou Luen — le «De amicitia» — le Traité de l'amitié de Matteo Ricci,* 73-82.

MARTZLOFF Jean-Claude. *Sciences et techniques dans l'oeuvre de Ricci,* 83-99.

NALET Yves S.I. *Ricci et son oeuvre vus par la République populaire de Chine,* 101-110.

DEHERGNE Joseph S.I. *L'appel de Matteo Ricci aux jésuites français,* 111-116.

BEAUCHAMP Paul S.I. *La portée historique de l'oeuvre de Ricci.* Table ronde animée par..., 119-128.

890 SEBES Joseph S.I. *Matteo Ricci, «chinois avec les chinois».* Chine-Maduré-Madagascar (1982) déc. - (1983) janv., 5-8; févr.-mars, 5-10.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) n° 864.

891 SHIH Joseph S.I. *Il metodo missionario di Matteo Ricci.* Civiltà cattolica (1983) 1, 141-150.

El método misionero de Matteo Ricci. Razón y fe 207 (1983) 294-302.

892 SHIH Josef S.I. *Il metodo di evangelizzazione adottato da P. Matteo Ricci.* Spiritualità missionaria 17 (1982) 80-83.

893 SPALATIN Krsto S.I. *Matteo Ricci i konfucijevsko kršćanstvo.* Obnovljeni Život 38 (1983) 147-149.

Traduction: M. R. et christianisme confucien.

894 STIERLI Josef S.I. *«Ich hinterlasse euch eine offene Tür». Matteo Ricci in China.* Entschluß — Offen 38 (1983) 7-8, 10-12 35-37.

895 Tripod (1982) 12, special issue on Matteo Ricci, 1-140.

(Articles en chinois, 1-76.)

HUNG-KEY LUK Bernard. *The background in European history of Matteo Ricci's mission,* 77-84.

MALATESTA Edward. *Matteo Ricci friend of China,* 85-92.

LAU Maria Goretti. *Some eschatological thoughts in Matteo Ricci's: The true idea of God,* 93-101.

CHARBONNIER Jean. *China-Christian relations in the spirit of Matteo Ricci,* 102-111.

TONG John. *Ricci's contribution to China,* 112-121.

JEANNE Pierre. *Ricci: precursor of inter-cultural exchange,* 122-136.

DONG-HOK Lee. *The influence of Matteo Ricci's missionary efforts on successive generations,* 137-139.

896 WANG Betty. *Father Ricci's breakthrough to the Chinese spirit.* Free China Review 33 (1983) 11, 21-24.

Rodríguez S. Alfonso 1531-1617.

897 BATLLORI Miquel S.I. *Una carta dispersa de san Alonso Rodríguez.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 187-190.

Roggendorf Josef 1908-1983.

898 *In memoriam Rev. Joseph Roggendorf.* Sophia 32 (1983) 2, 97-139 (en japonais).

9 articles commémoratifs par des amis du Père.

Romañá Pujó Antonio 1900-1981.

899 *Antonio Romañá Pujó (1900-1981).* Dans: *75 aniversario del Observatorio del Ebro* (n° 256) 23-37.

Bibliografía de A. Romañá, 31-39.

Rosweyde Héribert 1569-1629.

900 GAIFFIER Baudouin de S.I. *L'édition du Martyrologe romain de 1630 sous Urbain VIII. Renseignements inédits.* Rivista di storia della Chiesa in Italia 36 (1982) 111-115.

Observations sur les notes du bollandiste H. Rosweyde pour l'édition 1630 du Martyrologe romain.

Ruggieri Michele 1542-1607.

901 CHIOTTI A. S.I. - PFISTER L. S.I. *I grandi missionari italiani nella Cina del secolo decimosesto: Michele Ruggieri.* Popoli e missioni (1983) 9, 46-48.

902 DEHERGNE Joseph S.I. *Note: Les travaux de Ruggieri sur la catéchèse.* Dans: *Actes du IIIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1983) 45-46.

903 LUNDBAEK Knud. *The first translation from a Confucian classic in the West.* China Mission Studies (1550-1800) Bulletin 1 (1979) 2-11.

Sailer Johann Michael 1751-1832.

904 BRANDMÜLLER Walter. *Das Priesterbild Johann Michael Sailers.* Stimmen der Zeit 201 (1983) 119-132.

905 FRIEMEL F. G. *Johann Michael Sailer und die getrennten Christen.* Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16 (1982) 331-350.

906 SCHÄFER Philipp. *Johann Michael Sailer und die Aufklärung.* Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 1 (1982) 59-68.

907 SCHWAIGER Georg. *Johann Michael Sailer und die Priesterbildung.* Theologisch-praktische Quartalschrift 131 (1983) 8-22.

908 WACHINGER B. *Die Moraltheologie Johann Michael Sailers.* Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16 (1982) 257-276.

909 WITETSCHEK H. *Johann Michael Sailers zweite Berufung an die Universität Ingolstadt und seine Lehrtätigkeit in Landshut (1799-1821).* Jahrbuch des Vereins für Augsburgs Bistumsgeschichte 16 (1982) 70-106.

Sajnovics János 1733-1785.

910 BARTHA Lajos ifj. *Sajnovics János, a csillagász. (Születése 250. évfordulójára).* Föld és Ég (1983) 134-137.

Traduction: J. S., l'astronome (250e anniversaire de sa naissance).

Salvador Eusebio 1901-1981.

911 BANICO Restituto D. *Eusebio Salvador S.I. 1901-1981.* Kinaadman 5 (1983) 186-190.

Sarbiewski Maciej Kazimierz 1595-1640.

Voir n° 351.

912 WARSZAWSKI Józef S.I. *«Dramat rzymski» M. K. Sarbiewskiego T.J.* Przegląd Powszechny (1983) 7-8, 14-16.

Traduction: «Le drame romain» de M. K. Sarbiewski.

Schmidt Herman 1912-1982.

913 BRINKFOFF L. *In memoriam Prof. Dr. Herman Schmidt S.I. (1912-1982).* Tijdschrift voor Liturgie 66 (1982) 296-299.

914 TRIACCA Achille M. S.D.B. *P. Herman Schmidt S.I. (1912-1982). In memoriam.* Notitiae 18 (1982) 864-867.

Schoder Raymond, né en 1916.

915 *Raymond V. Schoder S.I. A biographical and bibliographical record on the occasion of his 50th year in the Jesuit order.* [Chicago (Loyola University) 1983 8° 8].

Schoonenberg Piet, né en 1911.

916 GORYWODA Engelbert. *Schoonenbergowa teologia grzechu świąta.* Dans: *Studia teologicznodogmatyczne.* II (Warszawa, A.T.K. 1979) 185-331.

Traduction: La théologie de Schoonenberg sur le péché du monde.

917 POZZO Guido. *Magistero e teologia in H. Küng e P. Schoonenberg. Problemi e riflessioni.* Roma (Città Nuova) 1983 8° 356.

Schwerter Theodor 1819-1893.

918 TAMPE Eduardo S.I. *Padre Teodoro Schwerter S.I. (1819-1893).* Dans son: *Desde Melipulli hasta Puerto Montt* (n° 409) 164-168.

Secchi Angelo 1818-1878.

919 CASANOVAS Juan S.I. *Fr. Angelo Secchi, a pioneer in the study of solar-terrestrial relationships.* Dans: *75 aniversario del Observatorio del Ebro* (n° 256) 59-62.

Sepp Anton 1655-1733.

920 *VII. Münzenaustellung. Mittelschule Kaltern «Sepp von Seppenburg».* Bozen (Bozner Numismatische Vereinigung) 1983 8° 24.

LUNGER Luis. *P. Anton Sepp von Seppenburg sein Leben und seine kulturellen Verdienste,* 4-7.

Lebensdaten des Pater Anton Sepp S.I., 8.

Die VII. Medaille der Bozner Numismatischen Vereinigung, 9-11.

921 RABUSKE Arthur S.I. *O Pe. Antônio Sepp S.I. hoje, 250 anos após a sua morte.* Notícias para os nossos amigos e benfeitores (1983) páscoa, 26-29.

Širvydas Konstantinas 1579-1631.

922 RABIKAUSKAS Paulius S.I. *Konstantino Širvydo asmuo ir reikšmė.* Aidai (1982) 98-111.

Traduction: K. Š. la personne et son influence.

Skarga Piotr 1536-1612.

Voir n° 351.

923 DRZYMAŁA Kazimierz S.I. *Kult ks. Piotra Skargi.* Przegląd Powszechny (1982) 330-334.

Traduction: Le culte du P. P. Skarga.

Solano Jesús 1913-1982.

924 RODRÍGUEZ Félix S.I. *Desde la vivencia a la teología: P. Jesús Solano S.I. (1913-1982).* Estudios eclesiásticos 57 (1982) 379-388.

925 *Un sacerdote secondo il Cuore di Cristo.* Roma (C.d.C. Editrice) 1983 12° 28.

Southwell S. Robert 1560-1595.

926 NASSAN Maurice S.I. *Saint Robert Southwell.* London (Cath. Truth Soc.) 1982 12° 40.

Spee Friedrich 1591-1635.

927 DREWS Peter. *Friedrich von Spees «Trutznachtigall» in tschechischer Übersetzung. Zur praxisliterarischen Vermittlung im Barock.* Anzeiger für slavische Philologie 12 (1981) 107-132.

928 HONEDER Klothilde Maria. *Biblische und patristische Vorbilder in drei geistlichen Liedern von Friedrich Spee von Langenfeld.* Tesi all'Ist. Maria SS. Assunta, Roma 1982 4° 149.

929 RAHNER Karl S.I. *Wider den Hexenwahn. Was hat Friedrich Spee uns heute zu sagen?* Geist und Leben 56 (1983) 284-291.

Stattler Benedikt 1728-1797.

930 MIEDANER Michael. *Die Ontologie Benedikt Stattlers.* Frankfurt/M. (P. Lang) 1983 8° XXIV-502. (= Europäische Hochschulschriften. Philosophie 129).

Stengel Georg 1585-1651.

931 RÄDLE Fidel. *Georg Stengel S.I. (1585-1651) als Dramatiker.* Dans: *Theatrum europaeum. Festschrift E. M. Szarota* (München, W. Fink 1982) 87-107.

Stufler Johann B. 1865-1952.

932 WODITSCHKA Herbert. *Die Kontroverse Herman Schell — Johann Baptist Stufler.* Dissertation an der Universität Innsbruck 1982 4° VI-270-17.

Suárez Francisco 1548-1617.

Voir n° 197 198 246 374.

933 ABRIL CASTELLO Vidal. *El control de la conducta humana y la libertad según Francisco Suárez.* Dans: *Memoria del X Congreso mundial ordinario de filosofía del derecho y filosofía social.* V (México, Universidad Nacional Autónoma 1981) 265-272.

934 BATLLORI Miquel S.I. *Les fonds manuscrits de Suárez dans les bibliothèques et les archives de Rome.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 191-196.

935 LARRAINZAR Carlos. *La naturaleza del «derecho consuetudinario» según Francisco Suárez.* Ius canonicum 22 (1982) 763-782.

936 ORTIZ BUSTOS Belisario. *La idea de ley divina en Francisco Suárez.* Boletín de la Facultad de derecho y ciencias sociales (Córdoba, R. A.) 42-43 (1978-1979) 185-230.

937 SOMMERVILLE J. P. *From Suarez to Filmer. A reappraisal.* Historical Journal 25 (1982) 525-540.

Szczepański Władysław 1877-1927.

938 NOWAK Piotr. *Ks. Władysław Szczepański S.I., prekursor współczesnych badań biblijnych.* Przegląd Powszechny (1983) 3, 69-79.

Résumé: Père Władysław Szczepański S.I., précurseur de l'exégèse moderne, 79.

Szentmártony Ignác 1718-1793.

939 KORADE Mijo S.I. *Život i rad Ignacija Szentmártonyja (1718-1793).* Vrela i Prinosi 14 (1983) 66-101.

Résumé: Life and work of Ignác Szentmártony S.I., 99-100.

Tarín Francisco 1847-1910.

940 GRANERO Jesús M. S.I. *El misterio de un apóstol. El P. Francisco Tarín S.I.* Madrid (Biblioteca de autores cristianos) 1983 8° x-154. (= BAC popular 56).

Teilhard de Chardin Pierre 1881-1955.

941 ABASCAL COBO M. *La filosofía evolutiva de Teilhard de Chardin.* Revista del bachillerato 22 (1982) 68-72.

942 ÁLVAREZ DE JUAN Manuel. *Socialización y evolución. Razones para el optimismo según Teilhard de Chardin.* Revista agustiniana 23 (1982) 207-220.

943 BAUDRY Gérard-Henry. *Sur les pas de Teilhard de Chardin dans le Nord de la France.* Ensemble d'Écoles supérieures et de facultés catholiques 38 (1981) 189-194.

944 BERNAL PARRA Fernando José. *La búsqueda del Absoluto en el mundo. Estudio teológico sobre el problema de Dios en el pensamiento de Teilhard de Chardin.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Medellín 1981 8° 62.

945 BONÉ Édouard S.I. *La vérité de Darwin et Teilhard de Chardin.* Revue des questions scientifiques 154 (1983) 145-171.

946 BRECHTKEN Josef. *Evolution und Transzendenz. Über unser wissenschaftliches Weltbild von heute und die Frage nach Gott. Unter besonderer Berücksichtigung der evolutionstheoretischen Theodizee bei Pierre Teilhard de Chardin und Hoimar von Ditfurth.* Frankfurt/M. (P. Lang) 1983 8° 112. (= Europäische Hochschulschriften. Theologie 210).

947 COUTAGNE Paul-Henri O.P. *Le Dieu cosmique de Teilhard de Chardin.* Lumière et vie 32 (1983) janv.-mars, 61-73.

948 COUTAGNE Paul-Henri O.P. *«Science» et «croyance» chez Teilhard de Chardin.* Recherches et documents du Centre Thomas More 37 (1983) 27-42; 39 (1983) 13-34.

949 DALL'OLIO Alessandro S.I. *L'evoluzione globale di Teilhard: legittimità di estendere l'evoluzione a tutti gli aspetti della vita umana e del cosmo.* Futuro dell'uomo 10 (1983) 1-3, 5-11.

950 DAVERIO Annetta. *Roma e Teilhard.* Futuro dell'uomo 10 (1983) 1-3, 13-21.

951 DOLCH Heimo. *Teilhard de Chardin immer noch im Disput?* Theologie und Glaube 73 (1983) 427-438.

952 ENOMIYA-LASSALLE Hugo M. S.I. *Människans framtid?* Zürich (Cavefors) 1983 8° 152.

Voir: Teilhard de Chardin, 109-118.
Cf. AHSI 52 (1983) n° 955.

953 FABRIS Matteo. *Sofferenza e felicità nella meditazione di Teilhard de Chardin.* Contributo 5 (1981) 4, 14-31.

954 FAITHFULL R. Glynn. *Theilhard de Chardin and the interplay of eternity and now.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 18 (1983) 2-10.

955 FARICY Robert S.I. *The Body of Christ in the thought of Teilhard de Chardin.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 18 (1983) 65-75.

956 GALLENI Lodovico. *Dopo Darwin e dopo Teilhard: quali prospettive per la teoria dell'evoluzione.* Futuro dell'uomo 10 (1983) 1-3, 27-37.

957 GARCÍA BAZÁN Francesco. *Cosmos y apocalipsis en Teilhard de Chardin.* Oriente - Occidente 2 (1981) 273-276.

958 GARDINI Walter. *El Cristo cósmico en san Pablo y en Teilhard de Chardin.* Oriente - Occidente 2 (1981) 265-272.

959 GIL VELASCO Jesús. *El problema del mal en Teilhard de Chardin.* Madrid (Universidad Complutense) 1982 8° XIV-394.

960 HORVÁTH István. *Isten perszonális léte és tevékenysége Teilhard de Chardin világképében.* Thèse à l'Académie Ecclesiastique de Budapest 1982 4° [III]-106.

Traduction: L'existence personnelle et l'activité créative de Dieu dans la vision du monde de Teilhard de Chardin.

961 KELLY Patrick M.S.C. *The teilhardian problematic.* Miltown Studies 10 (1982) 8-37.

962 KING Thomas M. S.I. *Teilhard, Gould and Piltdown.* America 148 (1983) 471-472.

963 KULISZ Józef S.I. *Geneza religii według P. Teilharda de Chardin.* Collectanea theologica 53 (1983) 4, 61-75.

Résumé: L'origine de la religion selon P. Teilhard de Chardin, 74-75.

964 KULISZ Józef S.I. *Sens krzyża w ewolucyjnej wizji świata Teilharda de Chardin.* Przegląd Powszechny (1983) 3, 95-108.

Traduction: Le sens de la Croix selon la vision évolutionnaire du monde chez Teilhard de Chardin.

965 LANGLOIS Jean S.I. *Apport et actualité de Teilhard de Chardin.* Science et esprit 30 (1983) 231-239.

A propos du Colloque signalé dans AHSI 52 (1983) n° 1018.

966 LÉON-DUFOUR Michel. *Teilhard de Chardin et le problème de l'avenir humain.* Nouvelle édition, revue et mise à jour en 1983. Paris (Éditions «Albert Blanchard») 1983 12° 120.

967 LEROY Pierre S.I. *Le Père Pierre Teilhard de Chardin.* Église aujourd'hui à Marseille (1981) 677-680 703-704; (1982) 13-15 25-28.

968 LUBAC Henri de S.I. *Il pensiero religioso di Padre Teilhard de Chardin.* Milano (Jaca Book) 1983 8° XIV-382.

969 LUKAS Mary - LUKAS Ellen. *Teilhard.* New York (McGrave-Hill) 1981 8° 376.

Cf. AHSI (1978) n° 931.

970 MAGLOIRE George. *La mère nature et Teilhard.* Revue Teilhard de Chardin 92-93 (1983) 19-24.

971 MORGAN John H. *Genetic self-identification and the future: Teilhard de Chardin's perspective on human liberation.* Philosophy Today 26 (1982) 301-311.

972 NAUDIN Raul. *Rencontre avec Teilhard de Chardin.* Revue Teilhard de Chardin 92-93 (1983) 25-30.

973 PATRÍCIO Manuel Ferreira. *Leonardo Coimbra e Teilhard de Chardin.* Évora (Universidade) 1983 8° 60.

974 *Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955.* Jésuites de France (1982) 3-18.

975 PRASTARO Anna Maria. *Metafisica e scienza dell'uomo nella fenomenologia di Teilhard de Chardin.* Dans: *Metafisica e scienze dell'uomo* (Roma, Edizioni Borla 1982) 527-536.

976 PRIETO Francisco. *La persona según Teilhard de Chardin.* Revista de filosofía 16 (1983) 55-61.

977 QUILES Ismael S.I. *Teilhard y las religiones orientales.* Oriente - Occidente 2 (1981) 247-263.

978 RANCOURT Michel. *La foi au monde chez Teilhard de Chardin.* Laval théologique et philosophique 39 (1983) 151-169.

979 RAVYTS Myriam. *Teilhard, denker en getuige voor onze tijd?* Heraut 114 1983) 46-50.

980 REZEK Román. «*Minden valóság központja*». Teológiai Évkönyv (1982) 254-273.

Traduction: [Christ,] «centre de tout l'univers». D'après la pensée de Teilhard.

981 REZEK Román O.S.B. *Teilhard de Chardin imái.* São Paulo 1982 4° 69. (= Sodródó világ 41).

Traduction: Les prières de Teilhard de Chardin.

982 REZEK Román O.S.B. *Teilhard Ómegája.* São Paulo 1983 4° 66. (= Sodródó világ 42).

Traduction: L'Oméga de Teilhard.

983 RIQUET Michel S.I. *De Renan à Teilhard de Chardin.* Revue des Deux Mondes (1982) 1, 293-301.

984 SÁ Bailon de. *Matter and spirit (Le milieu divin).* Boletim do Instituto Menezes Bragança 136 (1983) XXI-XXXIII.

985 SCHIWY Günther. *Teilhard de Chardin und die Politik.* Die neue Ordnung 36 (1982) 133-141.

986 SEIBOLD J. R. S.I. *La unidad del saber en Teilhard de Chardin.* Oriente - Occidente 2 (1981) 277-288. — Réédition plus complète dans: Stromata 38 (1982) 329-347.

987 S[ERRACINO] I[NGLOTT] P[eter] - C. C. *Arte, scienza e Cristo nella prospettiva di Teilhard de Chardin.* Arte cristiana 70 (1982) 169-176.

988 SERRANO Jorge A. *Teilhard de Chardin. La fe y la ciencia.* Revista de filosofía 16 (1983) 39-53.

989 SHEA Moira C. *Original sin in Teilhardian perspective.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 18 (1983) 11-15.

990 SILVESTRE José. *Acção e irreversibilidade em Teilhard de Chardin.* Revista portuguesa de filosofia 38 (1982) 4, 787-800.

991 SPANNEUT Michel. *Le stoïcisme dans l'histoire de la patience chrétienne.* Mélanges de science religieuse 39 (1982) 101-130.
Voir: Conclusion: Apport de Teilhard de Chardin, 128-130.

992 SZABÓ Ferenc S.I. *Pascal és Teilhard de Chardin.* Dans son: *Jelek az éjszakában* (Róma 1983) 157-176.
Traduction: P. et T. d. Ch. Dans son: Signes dans la nuit.

993 *Quelques lettres inédites de Pierre Teilhard de Chardin à Théodore Monod.* Études théologiques et religieuses 57 (1982) 317-342.

994 VIRGOULAY René. *Les «Nouveaux aperçus philosophiques» de l'abbé L.-P. Cochet (1887-1944). Entre Blondel et Teilhard de Chardin.* Revue des sciences philosophiques et théologiques 66 (1982) 561-590.

995 WARTHLING William. *Pierre Teilhard de Chardin: der Fall wird wieder aufgenommen.* Concilium 19 (1983) 475-483.
Pierre Teilhard de Chardin: the case reopened. Concilium (1983) 6, 70-75.
Pierre Teilhard de Chardin: réouverture du dossier. Concilium (1983) 6, 121-129.
Pierre Teilhard de Chardin: riapertura del caso. Concilium 19 (1983) 974-983.
De nuevo Teilhard de Chardin. Concilium 19 (1983) 413-420.
Pierre Teilhard de Chardin: caso reaberto. Concilium (1983) 733-740.
Pierre Teilhard de Chardin: de zaak opnieuw aan de orde gesteld. Concilium (1983) 6, 86-92.

996 WCIÓRKA Ludwik. *Elementy koncepcji przyczynowości w wizji świata Piotra Teilharda de Chardin.* Analecta cracoviensia 14 (1982) 107-117.
Résumé: The elements of causality in Teilhard's de Chardin vision of the world, 116-117.

997 YUNGBLUT John R. *Teilhard as apologist: A critique (beyond Teilhard's Christology).* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 18 (1983) 46-63.

998 YUNGBLUT John R. *Teilhard de Chardin, the mystical tradition and spiritual guidance.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 18 (1983) 31-45.

Tesauro Emanuele 1592-1675, jésuite jusqu'en 1635.

999 ARICÒ Denise. *«Giunte» e «capitoli fluttuanti» nella tradizione a stampa della «Filosofia morale» di Emanuele Tesauro.* Filologia e critica 7 (1982) 42-67.

1000 GRISERI Andreina. *L'immagine ingrandita. Tesauro, il labirinto della metafora nelle dimore ducali e nel palazzo della città.* Studi piemontesi 12 1983) 70-79.

1001 NEUMEISTER Sebastian. *«Tante belle inuentioni di feste, giostre, balletti e mascherate». Emanuele Tesauro und die barocke Festkultur.* Dans: *Theatrum europaeum. Festschrift E. M. Szarota* (München, W. Fink 1982) 153-167.

1002 ZANARDI Mario S.I. *Sulla genesi del «Canocchiale aristotelico» di Emanuele Tesauro.* Studi secenteschi 23 (1982) 3-61; 24 (1983) 3-50.

Thomas Antoine 1644-1709.

1003 THOMAZ DE BOSSIERRE Madame Yves de. *Un belge mandarin à la cour de Chine aux XVIIe et XVIIIe siècles, Antoine Thomas, 1644-1709.* Belgia 2000 1 (1983) 34-47.

Tinelli Francesco 1636-1706.

1004 WOŚ Jan Władyław. *La battaglia di Vienna (1683) nelle «Ricordanze» della SS. Annunziata di Firenze.* Firenze (SS. Annunziata) 1983 8° 62 et 9 pl.

L'oraison funèbre fut prêchée par le P. F. Tinelli, voir: 39-40 45-60.

Tiraboschi Girolamo 1731-1794.

1005 BATLLORI Miquel S.I. *Tiraboschi i Malacarne. Un carteig erudit sobre l'autenticitat del «Breviarium» d'Arnau de Vilanova.* Dans: *Cultura e finanze* (n° 5) 310-326.

Toro Juan de 1597-1654.

1006 M[ESA] C[arlos] E. *De los viejos archivos. Una carta del P. Juan de Toro.* Repertorio histórico de la Academia antioqueña de historia 36 (1983) 18-22.

Tournesac Magloire 1805-1875.

1007 LEMOIGNE Marcel. *Le R.P. Tournesac (1805-1875), un sarthois qui fut prêtre, jésuite et architecte religieux.* Revue historique et archéologique du Maine (1982) 79-89.

Truhlar Karel Vladimir 1912-1977.

1008 MICHIELETTO Luigi. *L'antropocentrismo teocentrico di Karel Vladimir Truhlar.* A cura di... Città di vita 38 (1983) 21-29.

Tyrrell George 1861-1909, jésuite jusqu'en 1906.

1009 BEDESCHI Lorenzo. *Buonaiuti Dioscuro di Tyrrell nell'area culturale latina (attraverso due carteggi inediti).* Studi storico-religiosi 6 (1982) 15-87.

1010 LEONARD E. *George Tyrrell and the Catholic tradition.* London (Darton, Longman and Todd) New York (Paulist Press) 1982 8° XVIII-198.

1011 TYRRELL George. *A perverted devotion (II).* With an introduction by Robert BUTTERWORTH S.I. Heytrop Journal 24 (1983) 379-390.

Ureman Ivan 1583-1621.

1012 DADIĆ ŽARKO. *Matematički tekst splićanina Ivana Uremana.* Rasprave i Gradja za Povijest Znanosti. 4. Razreda za Matematičke, Fizičke i Tehničke Znanosti (1983) 1-6.

Résumé: A mathematical text by Ivan Ureman of Split, 6.

Valtierra Ángel 1911-1982.

1013 ANDRADE Vicente S.I. *El Padre Ángel Valtierra S.I., 1911-1982.* Revista javeriana 99 (1983) 101-104.

Van Broeckhoven Egied 1933-1967.

1014 GRAFENSTEIN Ingeborg von. *Liebe ist konkret. Ägid Van Broeckhoven. Zeugnis eines Lebens, Zeugnis einer Sendung.* Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 33 (1983) 58-66.

Vander Moere Joseph 1791-1875.

1015 DESMET Dirk. *Un jésuite à l'origine du Mouvement flamand: le Père Joseph Vander Moere et le point de vue catholique sur la langue flamande.* Belgia 2000 1 (1983) 49-54.

Vanière Jacques 1664-1739.

1016 ANGELI Aurelio. *Storia di una lapide e di un gesuita.* Archivio storico pratese 54 (1978) 135-139.

A propos de cinq hexamètres du P. Vanière.

Vásárhelyi Gergely 1560-1623.

1017 HOLL Béla. *Vásárhelyi Gergely pályája (1560-1623).* Irodalomtörténeti Közlemények 87 (1983) 150-162.

Traduction: La carrière de Gergely Vásárhelyi.

1018 V[ÁSÁRHELYI] ECSEDY Judit. *Nyomdatörténeti érdekességek Vásárhelyi Gergely utolsó művében.* Magyar Könyvszemle 99 (1983) 272-278.

Traduction; Des curiosités d'histoire de presse, dans le dernier ouvrage de Gergely Vásárhelyi.

Vázquez Gabriel 1549-1604.

1019 GARCÍA VILAR J. A. *Comunidad internacional y derecho de gentes en Gabriel Vázquez.* Revista de estudios internacionales 3 (1982) 775-797.

Verbiest Ferdinand 1623-1688.

1020 GÉRARD Hervé. *Un jésuite belge en Chine.* Belgia 2000 1 (1983) 32-33.

Vieira António 1608-1697.

1021 *António Vieiras «Sermão do Esposo da Mãe de Deus S. José».* Kritischer Text und Kommentar von Maria de Fátima Viegas BRAUER-FIGUEIREDO. Münster/Westf. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1983 8° VIII-184.

1022 VIEIRA António. *Sermões. Problemas sociais e políticos do Brasil.* Seleção, introdução e notas por António Soares AMORA. São Paulo (Cultrix) 1981 8° 154.

Villanueva Juan de 1566-1635.

1023 RICHTHOFEN Erich von. *Juan de Villanueva (teacher of Gracián) versus Erasmus: The Jesuit rector of Tarragona and Zaragoza in his role as inquisitor.* Estudis universitaris catalans 25 (1983) 429-445.

Wenzel Reinaldo 1907-1982.

1024 KIPPER J. Balduino S.I. *P. Reinaldo Wenzel S.I. - Priester und Schriftsteller.* Jahrbuch der Familie 45 (1983) 12-17.

1025 WENZEL Guido E. S.I. e BÖSING Alfredo Valdemar S.I. *Pe. Reinaldo Wenzel S.I. - sacerdote e jornalista.* Livro da família 37 (1983) 12-17.

West Thomas 1720-1779.

1026 HOLT Geoffrey S.I. *Selections from a Guide to the lakes in Cumberland, Westmorland and Lancashire by Thomas West S.I. (first published 1778).*

Wigan (North West Catholic History Society) 1982 8° 18.

Xavier S. Francisco de 1506-1552.

Voir n° 503 515 517 867.

1027 FALCONIERI John V. *«No me mueve mi Dios...» y su autor.* Dans: *Actas del 4° Congreso internacional de hispanistas* (Salamanca 1982) 491-500.

1028 G[ARCÍA] RUIZ DE MEDINA Juan S.I. *Un viaje de Xavier desde Hirado a Yamaguchi. Retoques a un antiguo relato.* AHSI 52 (1982) 209-232.

1029 GÉRARD Jo. *Donnez-moi des belges!* Belgia 2000 1 (1983) 16-19.

1030 KŌNO Yoshinori S.I. *Kagoshima yori hasshin shita Sei Francisco Xavier no shokan.* [Kagoshima (Junshin Tanki Daigaku) 1983] 8° 64.

Traduction: Les lettres de S. François Xavier envoyées de Kagoshima.

1031 PFISTER Paul S.I. *Sei Francisco Xavier no aruita michi.* Tokyo (Chūō Shuppansha) 1982 12° 130.

Traduction: La voie de saint François Xavier.

Zaccaria Francesco Antonio 1714-1795.

1032 PIAIA G. *Il Padre Zaccaria, l'abate Cesarotti e l'attualità di Marsilio nel secolo dei lumi.* Dans: *Marsilio di Padova* (Padova, Antenore 1982) 619-637.

Zimmermann Jan 1632-1701.

1033 FLOOS Pavel. *K přírodovědným zájmům olomouckého profesora J. Zimmermanna.* Dans: *Moravské bratrské školství a jeho protějšky v 16. až 18. století.* (Přerov, Vlastivědný ústav 1979) 133-135.

Traduction: Les intérêts scientifiques du professeur J. Z. de Olomouc. Dans: Les écoles des Frères Moraves et leurs rivales du XVIe au XVIIIe siècles.

Liste complémentaire des personnes.

INDEX DES AUTEURS

NOTITIAE HISTORIOGRAPHICAE SOCIETATIS IESU

1983

I. Res Instituti Historici.

Cum, patre P. Arrupe munus abdicante et infirmo, Congregatio generalis (XXXIII) ad Praepositum generalem creandum in diem 2 septembris coacta fuisset, sociis necesse fuit, ut anno 1965, liberam electoribus relinquere domum, ad quam, expleta die 25 octobris Congregatione, mox se receperunt. Tum p. O'Neill, qui inter electores locum habuerat, officium superioris domus, quod septem iam annos gerebat, patri Furlong transmisit, Director Instituti esse pergens.

P. Egaña, aliquot iam annos libero crurum usu privatus, in commune valetudinarium degere coepit (via del Seminario 120).

Pater Iacobus A. Mackin, qui postquam bibliothecarii muneri in americana patria vacaverat, illud apud nos tres annos gessit (1978-81), in Domino quievit die 9 augusti, annum agens 73m.

Res satis mira accidit hoc anno: duo simul Instituti socii iidemque primi quinquagesimum annum absolverunt ex quo eidem pertinere coeperunt. Ex tribus qui anno 1933 — duos scilicet post annos quam istud vitam inierat — Romam ex Hispania et Lusitania accersiti sunt, unus quidem post annum in patriam reversus est, at reliqui, pater Félix Zubillaga et frater Luis Ferreira Leão, ad hanc diem perseverarunt, maxime scilicet omnium. Illi, ante septem annos gratulatum est Institutum, cum quindecim aetatis lustra feliciter compleret; hic decet profecto ut hoc anno memoretur. Romam vocatus, ad breve tempus, recens a tirocinio ac 28m annum agens, hinc iam non recessit, sed usque ad haec novissima tempora non cessavit codices Archivi de missionibus lusitanis in Asia et Africa volvere, perlegere ac machina describere; curam vero domestici sacelli sollertissimam et nunc gerit. Sospitet Deus illum diutissime.

Biennio exacto a primo emisso volumine, ipsa iamdudum praestituta die, 21 scilicet decembris, prior tomus exhibitus est secundi voluminis magni operis a patre Polgár suscepti: *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901 - 1980;* 6751 numeris complectitur regiones europaeas (supra, Bibliogr., n.1).

Unum tantum volumen accessit collectionibus nostris: n. 44 BIHSI, opera patris A. Ziggelaar, quod agit de p. Fr. de Aguilón, belga origine hispano, qui saec. xvii ineunte ceu scientiarum cultor necnon architectus inclaruit (Bibl., n. 522).

Complura tamen a sociis edita sunt apud alios. A p. Batllori — praeter tertiam editionem collectaneorum *Vuit segles* (n. 254) — sat amplum volumen complectens triginta scripta ad historiam Societatis pertinentia, pleraque antea edita necdum in aliquam collectionem suam recepta, cui titulus inditus: *Cultura e Finanze* (n. 5); praeterea anthologia e scriptis B. Gracián ad usum academicum (n. 677). A p. Dalmases, brevis biographia sancti Fr. de Borja, eodem modulo quo abhinc quinque annos biographia de s. Ignatio, quae adeo est accepta ut versiones plures

tur vel nuperrime prodierint (cf supra, n. 577); a p. WICKI vol. IV historiae iaponicae Fróis auctore (n. 493); duo minora a p. RUIZ JURADO (nn. 76 et 162). Libellus ille de locis ignatianis in Urbe qui dudum initium extiterat rerum editarum a p. ALDAMA (AHSI 1983, p. 450), hispanica et anglica linguis donatus est (298).

Orationes hic illic habuerunt in congressionibus: p. BATLLORI Perpiniani (27 martii: «La Universitat i el Col·legi de Perpinyà en el procés de francesització del Rosselló 1640-1670»), Salerni (28 aprilis, in symposio ab Universitate neapolitana convocato de B. Tanucci, ducentis annis a morte expletis: «Vecchi miti e vera storia: Tanucci e i gesuiti») et Lucae (15 octobris, in symposio de urbibus italicis saec. XVI coram Reformatione et Contrareformatione: «Le città italiane e i collegi gesuitici»); p. SZILAS Goritiae (9 decembris: «L'educazione e l'insegnamento nel periodo compreso tra il Concilio di Trento e il sorgere della cultura illuministica»), in 17° ex illis «Incontri culturali mitteleuropei» ibi coactis.

Praeparatio Lexici de Historia Societatis — de quo in AHSI 50 (1981) 340 — feliciter progreditur: maxima parte articulorum recepta, nonnullis tamen adhuc scribendis, opus in stadio redactionis ac translationis versatur.

II. VARIA.

1. Anche quest'anno i maggiori onori della cronaca sono toccati alla Cina. Come annunciato l'anno scorso, il 1983 è stato per la Chiesa di Taiwan «anno ricciano», cioè di sacrificio (astinenze e digiuni per contribuire alle spese delle manifestazioni) e di attività ricciane a livello parrocchiale e nazionale. I momenti culminanti si ebbero a Taipei, in settembre, quando dall'11 al 16 si tenne un convegno scientifico, e il 13 novembre, quando si concluse l'anno con una grande celebrazione. Al Convegno, organizzato dalla Società di Storia Cinese, dall'Accademia Sinica, dal Museo Nazionale e dell'Università Cattolica Fujen, e che teneva le adunanze nel Palazzo del Museo, parteciparono una novantina di eruditi in materia, di cui 35 stranieri. Nella cerimonia d'apertura furono letti telegrammi del Papa e del Presidente della Repubblica, ambedue rappresentati ufficialmente. Due mostre, allestite dalla Conferenza episcopale e dal Museo, attrassero moltissimi visitatori. I contributi scientifici sono stati subito raccolti in un lussuoso volume (sopra, Bibl. n. 879). Il pomeriggio del 13 novembre nel grande stadio coperto, insieme Centro dello Sport e della Cultura, erano convenuti con ogni mezzo da tutte le parti dell'isola più di 10.000 cattolici, e sarebbero stati molto di più se i posti non fossero stati limitati e prenotati. Il Papa aveva inviato a rappresentarlo il segretario della Congregazione per l'Evangelizzazione, mons. Lourdusamy, che tenne la commemorazione ufficiale (in inglese intervallato da traduzione cinese); erano presenti anche i presidenti delle Conferenze episcopali Coreana (card. Kim) e Filippina, il vicepresidente della Giapponese e due inviati della Tedesca. Il tratto più suggestivo fu l'amministrazione simultanea del battesimo e cresima a 40 neofiti da parte di 6 vescovi: il dono più bello presentato all'Offertorio in onore dell'Apostolo della Cina. Alla sua grande immagine venne fatto omaggio, terminata la Messa, da tutti i presenti con le rituali offerte e inchini. Il Governo si associò alla celebrazione ecclesiale emettendo due bellissimi francobolli.

Per una felice coincidenza — il 350° anniversario della morte — nello stesso 1983 venne ampiamente celebrato nella Cina continentale colui che fu la maggior conquista e il più valido sostegno di p. Ricci, Paolo Hsü Kuang-chi (Xu Guanggi). S'intende che fu esaltato in lui il pioniere dell'introduzione in Cina della scienza e tecnologia occidentali. Però nel simposio tenutosi a Shanghai — la sua città natale — dal 7 all'11 novembre venne sollevata anche la questione del suo essere insieme scienziato e cristiano. Al parco vicino alla sua tomba restaurata (nella località Zikawei; l'epitaffio fu composto dal p. Brancati) è stato dato il suo nome, e le opere verranno ristampate in 20 volumi.

Un inatteso epilogo ricciano si è avuto nell'inizio del 1984 in Italia. (Qui nel 1983 venne ripubblicata la secentesca traduzione del «De christiana expeditione apud Sinas» del Trigault; è tuttavia ancora disponibile, a prezzi d'allora, la grande edizione critica commentata dell'originale italiano del Ricci, col titolo «Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina», curata in 3 volumi dal p. D'Elia tra il 1942 e il 1949 [*Fonti Ricciane*. Parte I]). Dall'inizio di gennaio alla fine di marzo la RAI-2 ha mandato in onda, ogni domenica mattina, uno sceneggiato radiofonico di 20 minuti a puntata, basato sui racconti e le lettere del Ricci. Ogni puntata si apriva con un brano del discorso del Papa pronunciato nell'ottobre del 1982 alla Pontificia Università Gregoriana (cf. AHSI 1983, p. 443), e si chiudeva con l'Ave Maria — tradotta in cinese da p. Ricci — che era stata cantata nella stessa occasione da una studentessa di musica a Roma.

Sulla scia del p. Ricci si è pensato in Sicilia di rievocare quattro suoi confratelli siciliani che ne furono eminenti continuatori: i pp. Nicolò Longobardo, di Caltagirone; Ludovico Buglio, di Mineo; Francesco Brancati, di Palermo; Prospero Intorcetta, di Piazza Armerina. Interessati i rispettivi Comuni e gli opportuni Enti turistici, il Congresso, che si tenne dal 26 al 30 ottobre, e fu curato per la parte culturale dal prof. Franco Demarchi, dell'Università di Trento, già organizzatore di quello su M. Martini (cf. AHSI 1981, p. 341), ebbe carattere itinerante, spostandosi nei diversi centri natali, dei quali si mettevano simultaneamente in luce le condizioni culturali, religiose e sociali al tempo dei commemorati. Un'ampia sintesi delle cose dette al congresso intorno ai quattro missionari e alla Cina in cui operarono si può leggere in *Civiltà Cattolica* , 1984 II 80-93. Una delegazione di Caltagirone si era recata in estate in Cina per rendere omaggio all'illustre concittadino, latrice anche di una iscrizione bilingue da collocare dov'era un tempo la sua tomba nel cimitero di Chala, prossima a quella di Ricci.

Nel 1982 ricorreva il 4° centenario della ambasceria al Papa dei nuovi fedeli giapponesi organizzata dal Valignano, e l'evento venne ricordato con un monumento a Omura e un francobollo. Ma un gruppo di cattolici di Nagasaki prese l'iniziativa di riprodurlo al vivo, inviando nuovamente quattro giovani in Portogallo, Spagna e Roma. Preparata l'opinione pubblica e raccolta così la somma necessaria, furono scelti quattro ragazzi fra i 160 candidati presentati dalle 218 scuole medie della Prefettura di Nagasaki; di essi uno solo era cattolico. Toccò ovviamente a lui nell'udienza pontificia del 1° aprile leggere in giapponese il messaggio al Papa, che rispose parimente in giapponese. Sul viaggio, durato dieci giorni, si preparò un libro da distribuire in tutte le scuole di Nagasaki.

Le manifestazioni disposte per il secondo centenario della nascita di Angelo Mai (1982) raggiunsero il momento più rilevante nel Convegno tenutosi a Bergamo l'8 e il 9 aprile di quest'anno. Vi presentarono i loro contributi dieci studiosi. Di speciale interesse il primo, concernente l'epistolario del cardinale. L'edizione di esso, intrapresa con ammirabile fervore da Gianni Gervasoni, si è purtroppo arrestata, causa la sua immatura scomparsa, al primo dei tre volumi progettati, edito nell'occasione del centenario della morte (cf. AHSI 1955, p. 474s). Con questo si arriva al 1819, quando Mai passa dall'Ambrosiana alla Vaticana. Ora però mons. Luigi Cortesi ha annunciato che, dopo 20 anni di assiduo lavoro, tiene pronta la continuazione. E intanto ha cominciato a pubblicare copiosi *Additamenta* al vol. I (in *Bergomum,* 1983, n. 1-2: «Angelo Mai nel secondo centenario della nascita», p. 175-303; cf. p. 57-65: «Epistolario di A. Mai: ripresa»). L'ultimo testo è il documento che si cercava relativo allo scioglimento dei voti di scolastico della Compagnia emessi da Mai a Napoli nel novembre 1804. Secondo le intese, alla fine del 1819 il card. Litta presentò a Pio VII questa supplica di Mai, già a Roma dal principio di novembre e prelato domestico (v. nella «Cronobiografia essenziale degli anni 1782-1819» redatta dallo stesso mons. Cortesi [p. 66-174] alle date 7 e 25 novembre), per venir dispensato dai voti; dispensa tosto accordata. Sul medesimo soggetto è importante anche la lettera 248A del card. Litta in settembre. Nella prima parte del fascicolo (p. 11-55) mons. José Ruysschaert, viceprefetto della Biblioteca Vaticana, puntualizza esattamente, anche con materiale nuovo, la nomina di Mai alla Vaticana e il suo rapporto con la Compagnia negli anni della dimora milanese.

Am 18. April 1983 jährte sich zum vierhundersten Mal der Tag, an dem der Bayernherzog Wilhelm V. feierlich den Grundstein zur St. Michaelskirche in München legte. In der Folge entstand «die gewaltigste Schöpfung der deutschen Renaissance». Im 2. Weltkrieg wurde die Kirche weitgehend zerstört. Bis 1953 hat man sie so weit wiederaufgebaut, daß sie für die Seelsorge eröffnet werden konnte. Anläßlich des jetzigen Jubiläums wurde die Michaelskirche in dreijähriger Arbeit im alten Glanz wiederhergestellt: der frühere Stuckdekor angebracht, eine neue Orgel und ein neuer Volksaltar errichtet. Während der Jubiläumswoche vom 16. bis 24. April 1983 wurden in den Veranstaltungen Vergangenheit und Gegenwart lebendig: im Festvortrag von Prof. Benno Hubensteiner unter dem Titel *Die Kirche zum St. Michael oder das große Jahrhundert der Gesellschaft Jesu;* bei der Orgelweihe, beim Festgottesdienst der Münchener Jesuiten mit Erzbischof Friedrich Wetter und am Schlußtag bei der Aufführung des Jesuitendramas *Josaphat et Barlaam* von Jacob Bidermann. Anläßlich des Jubiläums ist auch eine reichhaltige Festschrift: *St. Michael in München* erschienen (Bibl. N. 222).

2. Il 1° aprile venne annunciato riaperto al pubblico a Pechino l'antico Osservatorio astronomico che, costruito al tempo di Gengiz khan, fu arricchito nel 1673 dal p. Verbiest di nuovi ammirati strumenti, quasi tutti in bronzo. Il padre stesso diede l'illustrazione del terrazzo con gli strumenti nella sua opera *I hsiang t'u. Liber organicus Astronomiae Europeae apud Sinas restitutae.* Questa illustrazione è stata inserita fra i duecento pezzi presentati nella Mostra organizzata dalla Bayerische Staatsbibliothek per commemorare i 425 anni dalla fondazione (Monaco 18 agosto-1 ottobre). Di essa hanno fatto parte anche l'originale di una

lettera di s. Ignazio al duca Alberto V e una mappa del *Novus Atlas* di M. Martini (cf. il catalogo della Mostra: *Thesaurus librorum,* Wiesbaden [Dr. Ludwig Reichert], pp. 76, 168, 196).

3. 1983 ist der erste Teil des großangelegten bibliographischen Werkes von Jean-Marie Valentin *Le Thêatre des Jésuites dans les Pays de Langue Allemande. Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555-1773)* in der Serie *Hiersemanns bibliographische Handbücher* Band 3/I erschienen. Der 2. Band folgt 1984. Wir werden noch auf dieses Repertorium zurückkommen. Hier möchten wir nur vermerken, daß dieses Werk ein unentbehrliches Arbeitsinstrument ist für jeden, der sich mit dem Jesuitentheater im allgemeinen und im deutschen Sprachraum im speziellen beschäftigen will.

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932...

AICARDO = José Manuel AICARDO S.I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* 6 vol. Madrid 1919-1932.

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.

ASTRAIN = Antonio ASTRAIN S.I., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vol. Madrid 1902 (1912²)-1925.

BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941...

CORDARA = Iulius C. CORDARA S.I., *Historiae Societatis Iesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitelleschо.* 2 vol. Romae 1750-1859 (usque ad a. 1633).

DUHR = Bernhard DUHR S.I., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 vol. (II et IV duplicia). Freiburg im Breisgau, München-Regensburg, 1907-1928.

FG = Fondo Gesuitico, olim ad templum SS. Nominis Iesu, nunc in ARSI.

FOUQUERAY = Henri FOUQUERAY S.I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762).* 5 vol. Paris 1910-1925 (usque ad a. 1645).

HUGHES = Thomas HUGHES S.I., *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal.* 2 vol. textus et 2 documentorum. London-New York 1907-1917.

Institutum S.I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.

JOUVANCY = Josephus IUVENCIUS S.I., *Historiae Societatis Iesu pars quinta, tomus posterior, 1591-1616.* Romae 1710.

LEITE = Serafim LEITE S.I., *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vol. Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.* Matriti 1894-1925, Romae 1932... (MI = *Monumenta Ignatiana).*

ORLANDINI = Nicolaus ORLANDINUS S.I., *Historiae Societatis Jesu pars prima sive Ignatius.* Romae 1614.

PONCELET = Alfred PONCELET S.I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.* 2 vol. Bruxelles 1927 (usque ad a. 1640).

RODRIGUES = Francisco RODRIGUES S.I., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* 4 vol. duplicia. Porto 1931-1950.

SACCHINI = Franciscus SACCHINUS S.I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. Antuerpiae 1620 - Romae 1661.

SCADUTO = Mario SCADUTO S.I., *L'epoca di Giacomo Laínez. 1556-1565.* [I] *Il governo.* [II] *L'azione.* Roma 1964-1974 (= Storia della Compagnia di Gesù in Italia, III-IV).

SOMMERVOGEL = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Première partie: *Bibliographie,* par Augustin et Aloys DE BACKER ... Nouv. éd. par Carlos SOMMERVOGEL S.I. 10 vol. Paris 1890-1909. Quibus adde Ernest-M. RIVIÈRE S.I., *Corrections et additions,* 5 fasc. Toulouse 1911-1930. Reimpressio anastatica (I-X, XII) Louvain 1960.

TACCHI VENTURI = Pietro TACCHI VENTURI S.I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* 2 vol. duplicia. Roma 1910-1951 (I², II/1² 1950; usque ad a. 1556).

URIARTE = José Eug. de URIARTE S.I., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española.* 5 vol. Madrid 1904-1917.

URIARTE-LECINA = José Eug. de URIARTE y Mariano LECINA S.I., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773.* 2 vol. Madrid 1925-1930 (usque ad verbum *Ferrusola).*

INDEX
VOLUMINIS LIII

INDEX BIBLIOGRAPHICUS

PRINTED IN ITALY — Editrice Pisani s.n.c. — Isola del Liri (FR)

ISSN 0037-8887

BIBLIOGRAPHIE SUR L'HISTOIRE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS 1901-1980

par LÁSZLÓ POLGÁR S.I.

II

LES PAYS

*

EUROPE

Histoire générale - Histoire spéciale (activités pastorales et culturelles) - Histoire locale selon l'ordre alphabétique des établissements. — Les Pays sont placés en ordre alphabétique selon les frontières politiques actuelles.

General history - Special history (pastoral and cultural activities) - Local history of institutions in alphabetical order.
The Countries are taken up in alphabetical order according to their actual political frontiers.

ALLEMAGNE	pp. 5-78	ITALIE	pp. 308-394
BELGIQUE	103-126	PAYS-BAS	421-433
ESPAGNE	129-182	POLOGNE	434-486
FRANCE	185-251	PORTUGAL	487-509
GRANDE BRETAGNE	252-272	TCHÉCOSLOVAQUIE	541-575
HONGRIE	275-302	YOUGOSLAVIE	580-601

629 p. U.S. $ 60